





IQBAL LIBRARY  
THE UNIVERSITY OF KASHMIR

Call No. \_\_\_\_\_

Acc. No. \_\_\_\_\_

15 SEP 1994

How to use

data

Overdue charges will be levied under  
day if the book is kept beyond the date s





Islamic theology  
- Acad

AR 297.2  
T419K.

E  
51.  
5419.6

*[Handwritten signature]*



١٨  
\* ومن يوتي الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا \*

هذا

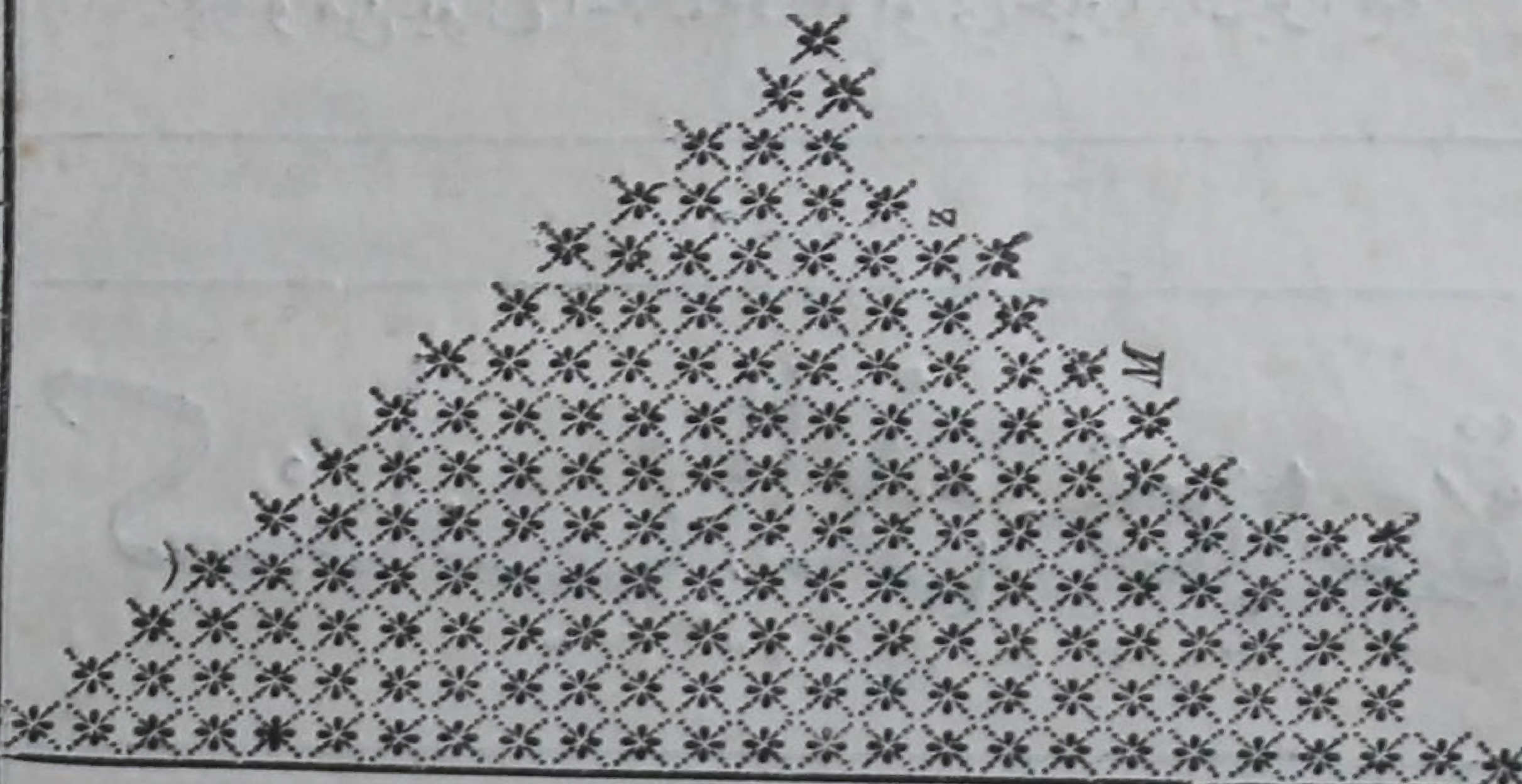
# كتاب الذخيرة

للعامة علاء الدين علي الطوسي المتوفى سنة سبع وثمانين  
وثمانمائة لذي امره السلطان محمد خان العثماني الفاتح ان  
يصنف كتابا للمحاكمة بين التهافت للامام الغزالي  
وبين الحكماء فكتب هذا الكتاب في ستة اشهر  
واعطاه السلطان محمد خان عشرة آلاف  
درهم • من كشف الظنون لمخضا

\* الطبعة الاولى \*

بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند  
بجيدرا باد الله كن عمرها الله الى اقصى الزمان





❀ بسم الله الرحمن الرحيم ❀

سبحانك اللهم يا منفردا بالازلية والقدم ❀ ويا مفيض الكون على من انسم بسمه  
العدم ❀ يا من النوال والجود شانه ❀ ووجود الحوادث حجتة وبرهانه  
وافاضة الكمالات على الممكنات رحمة واحسانه ❀ وتصريفها في الاحوال  
والاطوار قد رته وسلطانه ❀ نحمدك تحميدا كثيرا ❀ ونمجذك تمجيدا  
كبيرا ❀ على ما كرمتنا باجزل الاثك ❀ وخصصتنا بافضل نعمائك ❀ وخلصتنا  
من مهاوي الجهالة والضلالة بلطفك وعطائك وفضلك وبهائك ❀ حيث  
لخصت لنا طريق معرفتك على لسان انبيائك ❀ وذكرتنا بان المهتدي هو المقتدي  
بهدي اولئك ❀ وفطرتنا على فطرة نهتدي بها الى سواء الطريق ❀ وجعلتنا على  
سبل سلوك منهاج التحقيق ❀ وذلك بان مننت علينا بنور من انوارك نهتدي  
به في التفكير في اسرار ملكك وملكوتك ❀ ونتوصل به الى الاطلاع على



آثار عزتك وجبروتك \* فسيحانك ما منع سلطانك \* وما ارفع شانك \*  
وما انفع امتنانك \* لا نحصى ثناء عليك \* ولا نهدي الا الاعتراف بالعجز اليك \*  
ثم نتحف صلات صلواتنا في جلواتنا و خلواتنا الى نجيك و حبيبك \*  
وصفيك و نجيبك \* افضل الرسل \* و موضع السيل \* و مبعده من ساعدتهم  
السعادة من المهالك \* و منفذ من وافقهم التوفيق الى اقصد المسالك \*  
الذي اكرمه الله الى ان اخذ منه افضل الملائك \* صلى الله عليه صلوة متوافرة  
متواترة لا انتهاء لاعدادها \* ولا انتفاء لامدادها \* وعلى جميع اخوانه  
من النبيين \* وعلى آله الطاهرين \* واعوانه و اتباعه من الصديقين  
والشهداء و صالحى المؤمنين الى يوم الدين \* و بعد \* فان جملة الآراء  
تطابقت و جملة العقلاء تواطأت على ان لا سعادة للانسان وراء معرفة  
مولاه قدر مقدوره \* و حسب منشوره بما عليه من نعوت كماله و صفات  
جلاله \* ولا سبيل اليها الا بالتأمل في مخلوقاته \* و التفكير في مصنوعاته \*  
ولكنه مهوى سميق بعيد المرام \* قد هلك فيه ممن سلك اقوام \* و بحر عميق  
مواج \* فاض ممن خاض فيه افواج \* فلا يرجى لكل سائح فيه الوصول  
الى المامن والمناص \* ولا يظن لكل ساج فيه السلامة والخلاص \* اذا الامور الالهية  
عويصات تتابى ان تستقل بادراكها عقول البشر \* ومعضلات لا يتأتى ان يتوصل  
اليها بمجرد الفكر والنظر \* ولهذا تحزبوا فيها احزابا \* وصاروا للاراء المتخالفة اصحابا  
فمن ناج فائز بمبتغاه \* و هالك جاير (١) بغصة هواه \* فمنهم من لا يوبه بحالهم \*  
(١) جائر اي مائل عن الحق \* ولا يوبه اي لا يبالى به ولا يلتفت اليه ١٢ مجمع



ولا يعتنى بهم لسخافة مقالهم \* لكن معظهم وهم المتسمون بالفلاسفة  
 قد تعمقوا في النظر والاستدلال \* وجعلوا العقل في حقائق الامور وان  
 كانت من الالهيات حاكما على الاطلاق مدركا بالاسنقلال \* ولم يفتوا  
 الى ما نطق به الوحي الصريح \* مع ان ما يخالفه ليس مقضى النظر الصحيح \*  
 فلهذا ازلوا في بعض المواضع عن الصراط المستقيم \* وضلوا عن الطريق  
 القويم \* فاسسوا مباني اصولا \* ووضعوا ابوابا وفصولا \* مخالفة لما تطابقت  
 عليه انظار الملمين \* وتوافقت عليه اقوال النبيين \* وقد يقع لبعض طلاب  
 العلم الناظرين في اقوالهم في يادى النظر ومبادئ الفكر تردد بلا ميلان  
 الى صحة ما رتبوه وقطعته \* وصدق ما فرعوا عليه وحقيقته \* فلهذا اهتم  
 ائمة الدين الذابون عن عقائد المؤمنين بنقل مذهبهم \* والتنبيه على مواقع  
 الخطاء في دلائلهم ومطالبهم \* ولما شرفني الله تعالى بخدمة العلماء \* ويسرلى  
 الاطلاع على بعض حقائق كلام الازكياء \* ووفقني بعنايته على ان كلام ابي  
 الحزبين احق \* وبالقبول والاتباع اولى واخلق \* كان برهة من الزمان  
 يتلجلج في صدرى ويتخالج في قلبى ان اكذب في المسائل الالهية وما يتعلق  
 بها بعض ما تقر رلى ونحقق عندى لعله يكون وسيلة الى رضى مولاي  
 وذخر الى اخراى واولاي \* ولكنه كان يعوقنى عن ذلك عدوان  
 زمانى الذى لا اشتكى منه الا الى ربي وليتنى اذ رى لما يصنع بى ما ذا جرمى  
 وذنبى \* وهكذا كان يفنى الايام وكنت ابقى محروما عن هذا المرام الى  
 ان اشار الى مولانا ومولى الثقلين مالك ملوك الخافقين سلطان سلاطين



العالم المقيد برتبة رقبته ولالة الامم قامع منغ الكفار بالهبة المتينة  
والرأي الرزين \* قانع عرق الاشرا بالشوكة المكيمة والفكر الرصين  
عتاة الولاة لانحرافهم عن سمت طاعته غياة اذلاء \* وعرة الرعاة لانخراطهم  
في سمط عبوديته سرارة اجلاء \* ملا الله العالم علما وایمانا ببيامنه وبركاته  
وواسع فيه امنوا ما ناسكناته وحركاته \* لطف الله المحض لاهل التوحيد  
والایمان \* فهد الله التجت على ارباب الشرك والطغيان \* المحقق لاسرار نص  
ان الله يامر بالعدل والاحسان \* خليفة الرحمن صاحب الزمان السلطان ابن  
السلطان والخاقان ابن الخاقان ابو الفتح محمد بن مراد خان \* لازالت الاقدار كما  
هي الآن \* على طبق ما يهواه ووفق ما يرضاه الى آخر الدور ان \* وابد الله  
تعالى لواء خلافته معقودا بالسعود \* وربط اطناب خيام سلطنته بلوتاد  
الخلود \* وهذا دعاء اهل الايمان قاطبة في القيام والقعود والركوع  
والسجود \* ومثل هذا الدعاء عند الملك المعبود غير مر دود \* واشارته  
العالية نافذة في مشارق الارض ومغاربها \* وماضية في اقاصي الاقطار وافاتها  
ان انظر في الرسالة المسماة (بتهافت الفلاسفة) التي فيها الامام الهمام  
قدوة الائمة العظام مرشد طوائف الانام حجة الاسلام العالم الرباني \*  
شيخنا الصمد اني ابو حامد محمد بن محمد الغزالي رحمه الله تعالى واكتب على  
اسلوبه ما يسنخ لي ويظهر عندي في كلام الفريقين وقواعد الطريقين من  
جهات التضعيف والترجيح والابطال والتصحيح \* وانني لمثلي رتبة ان  
احكم بين هؤلاء المراجيح ولكن لما كان الامر واجب الانباع \* ومما الارخصة



شرعوا عقلا ان لا يطاع \* تجاذب رأيا الاقدام والاحجام \* وتجاوب عزما  
التسوية والاتمام \* فرائض اقدم رجلا واواخر اخرى . اتردد بين الامرين  
ايها اخرى . حتى امرت بلسان الالهام \* لا كوههم من الاوهام \* ان اتبع النص  
القاطع . الناطق بان امثال حكم اولي الامر لطاعة الله ورسوله رد يف وتابع  
فلاح لي ان لا فلاح الا بالاثمار للامر الاعلى . وانه الواجب الاقدم  
واللازم الاول \* فاستخرت وشرعت فيه مع وهن البنى \* وضعف القوى \*  
وتوزع البال . وتشتت الحال . لاسباب لا ابوح الا بواحد منها هو اني كنت  
اذ ذاك متجاوزا منتصف العشر التي هي معترك المنايا \* ووافقه رقاب البرايا \*  
مترقبا وقنا وقتا وصول رسول الرب اما بشيرا او نذيرا \* واي خطب اهون  
من هذا المن كان بخطر العاقبة خيرا \* فاعجلني الوقت عن الاستقصاء في  
الكلام . وايراد كل ما يتعلق بما اضعه من المباحث على التمام . من النقض  
والايرام . والهدم والاحكام . فوافقت طريقة الامام المرشد في الاصل  
ليكن لا بطريق التقليد بل بمقتضى التحقيق والبحث . او بما هو شريطة المناظرة  
والبحث . فان التقليد في امثال هذا من زالة الجد وسفالة تحت . فاقصررت  
على ايراد ما تحقق عندي وتقرر لدي . واتضح لي وزال خفاؤه علي . مما في  
كلام الفلاسفة من الضعف والاختلال . او مما هو مظنة الاشتباه  
والاشكال . فان المناظرة معهم مفيدة . والمباحثة معهم غير بعيدة . اذ ليس  
لهم تعويل الا على المقدمات العقلية . وتعريج الاعلى الانظار الفكرية . فاذا  
انقطعوا عن اتمام واحد من الامرين فقد اضمحل ما اردوه بالكلية . واما



ارباب الملة فلمهم في اكثر الالهيات دلائل نقيية قطعية . لا مجال للقدح فيها  
اذ هي وان كانت ايضا مبنية على انظار العقل . حيث لا يمكن ثبوت صدق  
المنقول عنه الا بالعقل . ولا بد منه لكن براهين صدقه صارت من الوضوح  
الى حيث لم يبق الافتقار الى الحاجة مع منكرها بالمقلولة باللسان . بل المقاتلة  
معه بالسيف والسنان . فلي نقد براهينهم في انظارهم . واخامهم في افكارهم  
لا يتطرق خلل الى مطالبهم التي شددت اركانها وشيدت بنيانها . بقوا طمع  
المعجزات . وسوا طمع البيئات . وشرطت على نفسي عند ما شرعت في هذا  
الخطب الخطير والامر الكبير ان لا اثبت في هذا الكتاب . الا ما ثبت  
عندي بالقطع انه الحق والصواب . وان لا اورد في معرض الاعتراض  
الا ما كان في الواقع موقعا للاشكال والارتياب . وان لا اجيب داعي  
النقاص اذا دعاني الى الجور والاعتساف . وان لا اميل بشئ من المقتضيات  
عن جادة الانصاف . وسألت الله تعالى متضرعا مبهتلا متخشعا منذلا العون  
بالتوفيق على الاتمام والصون عن الخطاء والخلل في الفهم والكلام  
ولما تم بعناية الله تعالى منظويا على النكت السرية . ومحتويا على المباحث  
السنية . صدق رجائي ان يكون نافعا في الاولى والاخرى . فسموت  
به فخرا وسميته ذخرا . ورتبت مقصوده كالاصل على عشرين مجتamera  
فيها المسائل الموردة ثمه من غير تغيير في اصولها الا يسيرا . ولكن جعلت  
بين سوق الكلام في الاثبات والرد هنا وtheme بونا بعيدا وفرقا كثيرا . والله المستعان  
على كل ما يهول . وهو حسبي ونعم المستول . ولنهد قبل الخوض في مقصود



الكلام مقدمة نافعة في الوصول الى المرام دافعة لكثير من تشاوش الاوهام  
وهي ان الوهاب الحكيم عز شأنه اعطى الانسان عدة قوى ظاهرة وباطنة  
جسمانية ونفسانية يترتب على كل منها نوع من الآثار ويتم بها مالا بد منه وبهمه  
او يفيد في حصول اغراضه وما ينبغي في نشأته الاولى والاخرى ولكنه جلت  
قدرته اقتضت حكمته ان لا يبلغ قدر هذه القوى مبلغا يترتب عليها جميع  
مراتب تلك الآثار بل يقصر عن نهاياتها فلا قوته البصرية تفي ببصار كل ما يمكن  
ان يبصر ولا قوته السمعية بسماع كل ما يمكن ان يسمع ولا قوته الجذبية بجذب  
كل ما يهواه ولا قوته الدفعية بدفع كل ما لا يرضاه الى غير ذلك من قواه فقوته  
الادراكية ايضا اعنى عقله وان كانت اتم قواه واقواها ليس من شأنها ان تدرك  
حقائق جميع الاشياء واحوالها حتى الامور الالهية اذ راك قطعيا لا يبقى معه  
ارتباب اصلا كيف والفلاسفة الذين يدعون انهم علموا غوامض الالهيات  
باستقلال العقل وينعمون ان معتقداتهم تلك يقينية وان كانوا اذ كباء اجلاء  
قد عجزوا عن تحقيق ما يروى اعيانهم ومشاهد ابصارهم وهو الجسم المحسوس  
حتى اختلفوا في حقيقته فذهب جمهورهم الى ان اصل تركيبه من الهوى والصورة  
وذهب عظيمهم الذي هو افلاطون الى انه ليس في الاجسام هوى وصورة بل  
الاجسام التي ليست مركبة من اجسام مختلفة الطبايع وهي اركان العالم  
كالماء والنار مثلا اشياء بسيطة هي هذه المتصلات كما هي عند الحس وسائر  
الاجسام المنفلية مركبة من العناصر الاربعة المشهورة وذهب ذهمقراطيس  
الى ان الاركان مركبة من اجزاء بالفعل هي اجسام صغار صلبة غير



قابلة للانقسام بل لهم في حقيقة النفس اختلاف كثير بحيث لا يسع تفصيله  
 الامجد كبير واستدل كل واحد على مذهبه بما هو ليس بقطعي وابطل  
 دليل غيره فعلم انهم ما قدروا على معرفة شيء من الاجسام معرفة تامة  
 منزلة للاشتباه ولا على معرفة نفسهم التي هي اقرب الاشياء منهم فمن كان  
 مبلغ علمه انه ما عرف حقيقة ذاته ولا حقيقة بنية باخذها بيده وينظر اليها  
 اليها بعينه ويبذل غاية جهده في التفكير فيها طالبا للاطلاع على حقيقتها كيف  
 يظن هو بنفسه او غيره به انه قد وقف باستقلال عقله واستبداد فكره  
 وقوافطها على اسرار احوال الصانع ذي العزة والجبروت واحاط  
 احاطة تامة بدقايق الملك والملكوت وكثيرا ما يظهر شخص نازل المرتبة  
 في الفطنة والذكاء قليل المعرفة بالاشياء ممن يلعبون باللعب غرائب صور  
 يقضى منها العجب وتتحير في كيفية حالها العقول ولا يتيسر لاحد بمجرى الفكر  
 الى حقيقتها الوصول افعجاب شأن الله تعالى وصفاته وغرائب مصنوعاته  
 صارت اهون مراسا من تمويه هذا العاجز الدليل كلافان بعضا منها وان كان  
 مما يستقل العقل فيه باقامة الدليل فكثير منها لا يهتدى فيه الى سواء السبيل  
 الا المؤيد من الملك الجليل بالآيات الظاهرة والمعجزات الباهرة الدالة  
 على صدقه في اقواله ورشده في افعاله فان هذا هو المتمسك الوثيق  
 وبان يوثره العاقل للاعتصام به حقيق والمنكر لظهورها من الانبياء ولدلائها  
 على صدقهم بان يطرح عن درجة الخطاب معه خلق واما ما يورد المستبدون  
 بالعقل فيما يخالف قطعيات الشرايع ويدعون انها دلائل قطعية فهي غير مسلمة لهم فان



الوهم في الالهيات من احم قوي للعقل بحيث تشبه كثيرا احكامه باحكامه  
 ويتعسر جدا التمييز بينها ولا تخلص عن هذا الا بالرجوع الى ذلك المتمسك  
 الوثيق . وليس له سوى ذلك طريق . ومن اقتحم البحر الخضم بدون  
 السفينة فهو لا بد غريق . ولقد انصف من الفلاسفة من قال لا سبيل  
 في الالهيات الى اليقين . وانما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاليق والاولى .  
 ونقل هذا عن فاضلهم ارسطو فان الدلائل التي اوردوها على اصول معتقداتهم  
 المخالفة لليقينيات الدينية وادعوا انها قطعيات وجوه الخلل فيها ظاهرة  
 كما ستقف عليها بعون الله تعالى وانما وقعوا فيها وقعوا لانهم اوثقوا من عند الله  
 العزيز الحكيم فضل ذكاء وفطنة حتى تسر لهم استنباط علوم يقينية  
 لا شبهة فيها بمجرد افكارهم وانظار عقولهم مثل الهندسيات والحسابيات  
 وما ينتمي اليها والمنطق وغير ذلك وقد احسنوا في ذلك واجملوا وفاقوا  
 ولاقوا بان يفضلوا ويعتقدوا فلم يشكروا هذه النعمة الجزيلة وجعلوها  
 وبالاعلى انفسهم فاعجبوا ابارائهم وعقولهم فخذاهم ذلك الى ان يتعدوا  
 حدود ما يجب للعقل ان لا يتعداه ويتصدوا لما لا ينبغي للبشر ان يتصداه  
 كما يشير اليه قوله تعالى ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى . والذكاء وان هوشي  
 لا بد للانسان في الوصول الى سعادته منه لكنه مما يضل به كثير ويهدي به  
 كثير وحين حسن ظن اقوام بهم بسبب اقلد اراهم على استنباط تلك العلوم  
 وجودة انظارهم وافكارهم فيها اعتقدوا حقيقة كل ما يقولون وان كان  
 من قبيل ساء ما يحكمون واذا اورد عليهم مواضع الزلل في مقاصدهم ومواضع



الخلل في دلائلهم تشبثوا في الذب عنهم باذيال الجداول والعناد وان  
عجزوا عن هذا ايضا حملهم حسن الاعتقاد بهم على ان يقولوا هم مبرأون  
عن الزلل وكلامهم عن الخلل غايبة الامر ان لا نصل الى كنهه ما قصدوا  
وحقيقه ما وردوا وهذا افراط في الاعتقاد بهم لا يليق بشانهم بل بشان  
الانبياء الثابت صدقهم بقطعي الدليل كيف وهم وان كانوا اذ كياه  
اجلاء فمن غيرهم اضرار جال وكثيرا ما نجد في كلامهم ما يحكم العقل ببديته  
ان ليس لصحته مجال وخلاف ما يقتضيه العقل بلا خلاف محال وفيض  
الفياض لا ينقطع في كل حال ونحن نحمد الله تعالى على ان هدانا الى صواب السبيل  
ونتكل عليه وهو نعم الوكيل

ثم ان ما خالفوا فيه ارباب الشرايع اقسام منها ما يرجع الخلاف فيه  
الى مجرد الاصطلاح والتسمية كاطلاق بعضهم اسم الجوهر على الله تعالى  
مراد به القائم بنفسه ونحن لانطلقه عليه تعالى لاننا نريد بالجوهر المتخير  
بالذات او الممكن القائم بنفسه وهو عز شأنه منزّه عن التخيّر والامكان واكثرهم  
يوافقوننا في عدم اطلاق الجوهر عليه تعالى ومنسمع الكلام في هذا ان شاء الله  
تعالى وهذا نزاع لفظي لا يفضي الى مخالفة في المعنى غير ان يقال هل يجوز  
شرعا اطلاق هذا اللفظ عليه تعالى باي معنى كان ثم لا فان اسماء الله تعالى  
توقيفية على ما هو المختار لكننا الآن لسنا بصدد بيان مثل هذه الاحكام وليس له  
مناجبة بغرضنا هنا فانه من الفقهيات فلا تثار عندهم فيه

ثم منها ما خالف حكمهم فيه ظواهر ما يفهم من الشرايع لكن لهم عليه ادلة

ان ما خالفوا فيه ارباب الشرايع اقسام منها ما يرجع الخلاف فيه  
الى مجرد الاصطلاح والتسمية



قطعية و نصوص الشرايع في خلافه غير قطعية اما منعنا او سند اكثر من احكام علم الهيئة مثل كروية السموات والارض وكيفية تضدها وترتيبها وحركاتها وكيفية الخسوف والكسوف وسببها وغير ذلك فانها امور تثبت عند هم اما بادلة قطعية هندسية او بآراء صاد تجري مجرى المشاهدات وليس في الشرايع دليل قطعي الثبوت غير محتمل للتاويل على خلاف ما حكموا به وكيف يصور وقوع امرين متعارضين قطعيين نعم ظواهر النصوص تدل على خلاف بعض احكامهم لكن باب تاويل الظواهر عند الحاجة مفتوح فلا نشغل في هذا الكتاب بالبحث عن هذا القسم ايضا .

ومنها ما خالف حكمهم فيه الشريعة وليس لهم عليه دليل قطعي وغرضنا الاصل من وضع هذا الكتاب الرد عليهم في هذا القسم وهو على وجهين . الاول . ان يؤدي حكمهم الى كفرهم لمصادمته ما ثبت بالقطع من الشارع كالحكم بقدم العالم ونفي المعاد الجسماني فان ادلتهم على هذا بين المطلوبين وامثالها كما ستقف عليه ضعيفة وحجج الشرع فيها قطعية . والثاني . ان لا يؤدي حكمهم الى كفرهم لعدم قطعية ادلة الشرع على خلافه كنفية الصفات الحقيقية عن الله تعالى زاعمين ان ثبوتها ينا في التوحيد فان نصوص الشرع دالة دلالة ظاهرة على ثبوتها لكنها محتملة للتاويل كما يؤول النصوص الدالة على ثبوت الوجه واليد وغيرها له تعالى ولهذا وافقهم بعض المليين على هذا ثم لما كان من المقصود من وضع الكتاب اطلاع المعتقدين فيهم ما قصرت درجاتهم عنه وتبيينهم على انهم ليسوا بالمتأبذين التي

ومنها ما خالف حكمهم فيه الشريعة وليس لهم عليه دليل قطعي



توهموها والمثابة التي زعموها من بُرئتهم عن الخطاء والزلل لم تقتصر على بيان خطائهم في المطالب بل نورد بعضا مما خطأوا في الدلائل وان كانت الدعوى حقة ليتبين لهؤلاء من عدة وجوه ان هذا الافراط في الاعتقاد بهم عن مجرد تقليد لا عن تحقيق وتسد يدو ان كثيرا من آرائهم عن ظن وتخمين لا عن علم و يقين \*

### المبحث الاول حدوث العالم وقدمه \*

فانه اصل كبير يبتنى عليه من مهمات المعتقدات شئ كثير وقد تشعب الناس فيه شعبا وتجزؤوا احزابا لاشتغالنا بتفاصيل مذاهبيهم وما قيل فيها بما لها وعليها اطلال الكلام وفات المرام فلنقتصر منها على ذكر ما هو الاقوى والاوثق وبغرضنا الا لصق والاوفق فنقول ذهب جمهور المليين الى ان العالم بجملته وهو ما سوى ذات الله تعالى وصفاته من الجواهر والاعراض علوية كانت او سفلية حادث اي كائن بعد ان لم يكن وذهب جمهور الفلاسفة الى ان العقل الاول والفلكيات اجرامها وعقولها ونفوسها بذواتها وصفاتها كلها قديمة الا الحركات الجزئية للاجرام والاضاع الشخصية التابعة لتلك الحركات وامام مطلق الحركة والوضع فهما ايضا قد يمان لان الافلاك لم تخل قط عن الحركة ولم يتفك الوضع عن الحركة والعنصريات اجسامها بموادها ومطلق صورها الجسمية والنوعية ومطلق صفاتها قديمة اذ حدوث المادة عندهم ممنوع كما سنتكلم عليه ان شاء الله تعالى وكذا اخلو المادة عن نوع الصورة الجسمية وجنس الصورة النوعية وعن صفة ما وخصوصيات الصور ثنين



والصفة حادثية . واما انواع الصورة النوعية فلا امتناع عندهم في حدوثها  
ولا قدمها اذ يجوز ان تكون الصورة النارية بنوعها حادثية بطريق الكون  
والفساد بان يفسد واحد من العناصر الثلاثة الاخر ويتكون منه النار بعد ان  
لم تكن موجودة اصلا ويجوز ايضا ان تكون مستمرة اذ لا يتعاقب افرادها  
واما النفوس الناطقة للانسان فليهم في حدوثها وقدمها خلاف فمذهب متقدميهم  
انها قديمة واستقر رأي متأخريهم على انها حادثية . ونقل عن افلاطون انه قال  
بحدوث العالم لكن اول بعضهم كلامه بانه اراد بالحدوث الحدوث الذاتي  
لا الزماني اذ الحدوث عندهم يطلق على معنيين . احدهما . المسبوقية بالعدم  
وهو الحدوث الزماني . والثاني . المسبوقية بالغير لى الاحتياج اليه وهو الحدوث  
الذاتي والعالم حادث بهذا المعنى بالاتفاق . وتوقف جالينوس في آخر عمره  
في حدوثه وقدمه . نقل عنه بعض الافاضل انه قال في مرض موته لبعض  
تلاميذه كتب عني اني ما علمت ان العالم قديم او حادث فالذي ثبت عنهم  
وتقرر حكمهم به قدم العالم ونحن لا نشغل في هذا الكتاب باثبات مذاهب  
المليين لغنائهم عنه بما فصله الاثمة في كتبهم انما المراد تحقيق الكلام فيما ذهب  
اليه مخالفوهم وتمييز الحق عن الباطل في ذلك .

فنقول . قد استدلو ا على قدم العالم بحجج اربع اولها . وهي اقواها ان العالم  
ممکن موجود بالاتفاق وكل ممكن موجود فله مؤثر بالضرورة فمؤثر العالم  
لا يخلو اما ان يكون قد يما او حادثا او الثاني باطل والا لا حناج الي مؤثر آخر  
وهكذا فيلزم التسلسل المحال فتعين ان مؤثره قديم فاذا ثبت لا يخلو اما ان



يستجمع في الازل جميع ما يتوقف عليه تاثيره فيه او لا فعلى الاول يلزم  
 تاثيره فيه في الازل والالزم تخلف المعلوم عن علته التامة وهو محال فيكون  
 العالم قد يماو الالزم الابدان بلا وجود وهو غير معقول وعلى الثاني لا بد ان  
 يتوقف تاثيره على شرط حادث محتاج الى مؤثر قد يم لما ذكرنا ان يستجمع  
 مؤثره في الازل جميع ما يتوقف عليه تاثيره فيه او لا والثاني يستلزم التسلسل  
 المحال والاول يستلزم قدم الحادث وهو محال واما ان يكون مؤثر العالم  
 مستجما في الازل جميع شرايط التاثير فيه وهو خلاف المقروض مع انه  
 يستلزم المطلوب اعني قدم العالم وحاصل الكلام ان التقديم يلزمه احد  
 الامرين اما ان لا يكون له اثر او ان يكون اثره قد يماو حين كان العالم  
 اثر التقديم لزم ان يكون قد يماو والاعتراض عليهما من وجهين - الاول -  
 النقص بما اعترفوا به من الحوادث فانهم وان قالوا بقدم العالم فقد سلموا  
 ان فيه حوادث كما علم مما ذكرنا في تفصيل مذهبهم كيف والحوادث  
 اليومية مما لا يتصور انكارها من عاقل فنقول لها مؤثر بالضرورة فمؤثرها  
 اما ان يكون قد يماو وحادثا الى آخر ما ذكرتم من المقدمات فيلزم ان تكون  
 الحوادث قديمة ولا يقول به عاقل فان قيل - مقدمات الدليل انما تجري  
 في الحادث الذي لا تكون له شروط مترتبة الى غير النهاية غير مجمعة  
 في الوجود بان لا يكون له شرط اصلا فيلزم من حذوته تخلف المعلوم عن  
 علته التامة او تكون له شروط مترتبة غير متناهية مجمعة في الوجود فان المحال  
 هو هذا التسلسل عندنا واما على ما ذهبنا اليه من جواز صدور الحادث من

الاعتراض على وجوب قدم العالم



القديم بواسطة حوادث كل منها مسبق بآخر الى غير النهاية مستندة سلسلتها  
الى حركة سرمدية بان تكون الحادث مادة قديمة . اما هيولى له . كالا جسام  
الحادثة . او محل له . كهيوليات تلك الاجسام اصورها ولا استعداداتها المتعاقبة  
وكاجرام الافلاك لحركاتها ووضاها الجزئية و كالمجردات لصفاتها ان قلنا  
بجواز حدوث الصفة لها . او هيولى لمتعلقه . كهيوليات ابداننا لنفوسنا الناطقة  
اذ اقلنا بمحدوثها فانه يتوارد على تلك المادة بواسطة الحركة الفلكية  
السرمدية استعدادات منعاقبة لوجود هذا الحادث غير متناهية من جانب  
المبدء امتفاوتة في البعد والقرب والضعف والقوة بالنسبة الى هذا الحادث  
فاذا انتهت الى غاية القرب والقوة حدث الحادث بواسطة من مؤثره  
القديم فلا استحالة فيه اذ لا دليل على امتناع مثل هذا التسلسل . لا يقال .  
الحركة التي جعلتموها واسطة في حدوث الحادث من القديم ان كانت  
حادثا عاد الاشكال الى صدورهما من القديم وان كانت قديمة بقي الاشكال  
في صدور الحادث بواسطة من القديم . لانا نقول . حركات الافلاك  
ذات جهتين الاستمرار والتجدد فباعثا لالجهتين صارت صالحة لوسطها بين  
جانبي القدم والحدوث فمن جهة الاستمرار جاز صدورهما عن القديم ومن جهة  
الحدوث صارت واسطة في صدور الحوادث عن القديم . قلنا . ما ذهبتم اليه باطل  
من وجوه . اما الاول . فهو ان القول بتوارد استعدادات حادثة غير متناهية  
على مادة قديمة كلام متناقض لان القديم يجب ان يكون سابقا على كل  
حادث اذ المراد بالقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم وبالحادث ما يكون مسبوقا به



فلا بد ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا  
يوجب ان تكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه  
الحادث اذا ما كان مقارنا مع واحد منها لا يصدق انه سابق على كل منها بل  
على بعضها وهو ظاهر لضرورة العقل. ويلزم من تواردها لحوادث الغير المتناهية  
عليه ان لا توجد له تلك الحالة بل مقارنته دأما مع بعض الحوادث وعدم  
خلوه عنها في حال من احواله فلا يكون سابقا على كل فرد منها والمنافاة  
بين دوام المقارنته مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بديهية  
ويعلم من هذا بطلان قولهم بعدم تنافي حر كات الافلاك واطواها  
بل بطلان عدم تنافي حوادث متعاقبة مع وجود قد يم مطلقا اي سواء كانت  
تلك الحوادث واردة على ذلك القديم عارضة له او لا ومنشأ شبهتهم  
التباس حكم الوهم بحكم العقل فان شان الوهم ادراك الجزئيات ومعرفة  
احكامها لا معرفة احكام الكلليات فيتصور حوادث كثيرة متعاقبة متواردة  
على قد يم كل منها مسبوق بآخر ولا يرى فيه جهة امتناع ولا يقدر على  
تصورها مفصلة غير متناهية حتى يعرف امتناعها فيقيسها على ما عرف حكمه  
ويثبت لها ذلك الحكم واما العقل فمن شانه ادراك الكلليات ومعرفة  
احكامها فيحكم بامتناع التوارد المذكور بناء على حكم كلي هو انه كلما تواردت  
الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية على قد يم لم يكن سابقا على كل فرد منها لكن  
ممتنع عدم سبقه على كل فرد منها وهذا برهان متين جدا على بطلان مذهبهم  
لامبال للقدح فيه الا على طريق المكابرة والعناد (برهان آخر) اعم من



الاول لكنه ايضا مخصوص بابطال عدم تناهي امور بينها ترتيب  
ان يقال لو ترتيب امور الى غير النهاية لزم تحقق احد المتضاتين  
بدون الآخر وبطلانه ضروري \* يبان الازوم ان الترتيب  
بين الشيئين معناه ان يكون احدهما سابقا والاخر مسبوقا والسابقة والمسبوقية  
متضاتان فلو ترتيب الامور الى غير النهاية من جانب المبدأ مثلاً لا تعتبر سلسلة  
من مسبوق ليس بسابق على شيء كالمعلول الاخير ففيه المسبوقية دون  
السابقة والمفروض ان في كل من اجزاء السلسلة سابقة ومسبوقية ولا ينتهي  
الى شيء له سابقة دون مسبوقية فتعينت مسبوقية المعلول الاخير بدون  
مضائفها الذي هو السابقة اذ لا يمكن في المضائف الحقيقي ان يكون له مضافان  
وان جاز ذلك في المشهور كاب واحد له ابنان بل قد يجب ذلك كالتوسط  
فانه يجب له طرفان . فان قيل . هذا انما يتم اذا كانت السلسلة منقطعة  
من جانب المنتهى حتى توجد في منتهىها مسبوقية بدون سابقة . واما اذا  
كانت غير منقطعة من الطرفين فلا يوجد شيء من اجزائها فيه مسبوقية  
دون سابقة او بالعكس \* قلنا \* يتم فيها ايضا اذ اي جزء فرض من اجزائها  
فالسابقة والمسبوقية فيه ليستا متضاتين . فالمسبوقية في انها كانت مضافة الى  
السابقة التي فيما قبله والسابقة مضافة الى المسبوقية التي فيما بعده . فاي جزء  
ناخذه من اجزاء السلسلة يجب ان يكون فيما قبله عدد السابقات ازيد  
بواحد من عدد المسبوقيات ليكون ذلك الواحد مضافاً للمسبوقية  
التي فيه وكذا يجب ان يكون فيما بعده عدد المسبوقيات ازيد من



عدد السابقيات ليكون مضائفا للسابقة التي فيه وذلك انما يكون بانتهاء  
السلسلة في الجانبين ليكون في بدايتها سابقة بدون مسبوقية تكون تلك  
السابقة مضائفة للمسبوقية التي في الجزء الثاني منها والسابقة التي في الجزء  
الثاني مضائفة للمسبوقية التي في الجزء الثالث وهكذا الى ان تكون السابقة  
التي فيما قبل الجزء الماخوذ مضائفة للمسبوقية التي في ذلك الجزء والمسبوقية  
التي فيه مضائفة للسابقة التي فيما قبله وهكذا من جانب المنتهى فتدبر  
فان قيل نحن نعلم بالضرورة انه على تقدير عدم انتهاء السلسلة لا يتحقق  
في جزء من اجزائها مسبوقية الا ويتحقق فيما قبله سابقة صالحة لان تكون  
مضائفة للمسبوقية التي فيه ولا توجد فيه سابقة الا ويتحقق فيما بعده  
مسبوقية صالحة لان تكون مضائفة للسابقة التي فيه فما ذكرتم مخلف  
للضرورة فلا يلتفت اليه قلنا نحن ايضا نعلم بالضرورة ان الشيء  
اذا كان وحده مساويا لشيء لا يمكن ان يكون مع شيء آخر مساويا له واذا  
كانت السلسلة غير متناهية ففي كل جزء منها سابقة ومسبوقية فعداها  
فيما قبل الجزء الماخوذ متساويان بالضرورة فكيف يكون تلك المسبوقيات  
مع المسبوقية التي في الجزء الماخوذ ايضا لتلك السابقيات وكذا في  
السابقيات والمسبوقيات في العدد وكفى لبطلان مدعائكم استلزامه  
لضرورة تين متنافيتين (برهان آخر) اعم مما قبله دلالة على بطلان وجود  
امور غير متناهية مطلقا اي سواء كانت مترتبة او لا كالنفوس الناطقة على  
رأي جمهور الفلاسفة وسواء كانت المترتبة مجتمعة في الوجود كالعلل



والمملولات وكالابعاد او لا كالحركات وهو برهان التطبيق \* وتقريره انه  
لو حقق امور غير متناهية بفرض من واحد منها الى غير النهاية جملة ومما قبله  
بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى ان كان عدم التناهي في جانب المبدأ ومما  
بعده بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى ان كان عدم التناهي في جانب المنتهى  
ثم نطبق الجملتين على التقديرين بان نجعل مبدأيهما المفروضين في كل واحد  
من التقديرين متوازيين فان وقع بازاء كل جزء في الزائدة جزؤ من  
الناقصة كانت الناقصة في الاجزاء مساوية للزائدة فيها بل كان الجزؤ مساويا  
لكل في الاجزاء وامتناعه بين وان لم يقع ذلك بان يكون في الزائدة جزؤ ليس  
في الناقصة فتقطع الناقصة حينئذ في الجانب الذي فرضت غير متناهية فيه  
والزائدة لا تزيد عليها الا بمتناه وهو مقدار ما بين مبدأيهما المفروضين  
ولاشبهة في ان الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه فيلزم انقطاع الزائدة  
ايضا وتناهيها في الجانب الذي فرضت غير متناهية \* هذا حاصل ما ذكره  
المحققون في تقرير برهان التطبيق ثم حكموا بان جاري الامور الغير المترتبة  
ايضا وجريانه فيها خفي لكن يظهر من سياق كلامنا في الابحاث الآتية في هذا  
المقام ونقض هذا البرهان اما اجمالا فبمرايب الاعداد فانها غير متناهية  
مع جريان مقدمات البرهان باسرها فيها بان نقول افرض جملة من  
اثنين الى ما لا يتناهي واخرى من الف الى ما لا يتناهي ثم نطبق الجملتين  
ونرد المقدمات الى آخرها . واما تفصيلا فبان التطبيق ان سلم تأتية في  
الامور المترتبة المجتمعة في الوجود فلا نسلم ذلك في الامور الغير المجتمعة



في الوجود او المجتمعة فيه الغير المترتبة . اما الاول . فلان تحقق التطابق  
 بين اجزاء المثلثين يتوقف على وجودها معاني الخارج ليلزم من انطباق  
 المبدأ على المبدأ انطباق الثاني على الثاني والثالث على الثالث وهكذا  
 فيتحقق التطابق في الخارج او على اقتدار العقل على ان يلاحظ  
 اجزائهما مفصلة ويعتبر موازاة كل جزء من احدى اهما مع جزء من الاخرى  
 ليتحقق التطابق في الذهن لكنه عاجز عن ذلك ولا يمكن له فاذا لم تكن  
 الاجزاء موجودة معاني الخارج ولا يمكن للعقل ملاحظتها مفصلة لا يتصور  
 تطبيق . واما الثاني . فلانه لا يلزم حينئذ من وقوع جزء من هذه بازاء  
 جزء من تلك وقوع الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا  
 بل يجوز وقوع اجزاء كثيرة من احدها بازاء جزء واحد من الاخرى والعقل  
 لا يقدر على ملاحظتها مفصلة واعتبار التطبيق بينها كما ذكرنا واعتبر بالحللين  
 الممتدين في جهة واحدة وبمحملين من الرمل . ففي الاول يكفي في حصول  
 التطابق كون طرفيهما متوازيين وفي الثاني لا يحصل الا بالملاحظة التفصيلية  
 ثم اعتبار التطبيق ولهذا اخصص الحكماء استحالة التسلسل في الامور المترتبة  
 اما طبعها او وضعها المجتمعة في الوجود كالعلل والمعلولات وكالابعاد  
 . والجواب . عن الاول انه لا يرد النقض بمراتب الاعداد على رأينا  
 اذ لا معنى لاستحالة التسلسل الا انه لا يمكن وجود امور غير متناهية ومراتب  
 الاعداد وان كانت غير متناهية لكن لا يمكن وجودها عندنا اذ العدد  
 عندنا من الامور الاعتبارية فلا يمكن وجوده في الخارج اصلا وفي



الذهن غير متناه مفصلا ولا تسلسل في وجوده في الذهن كذا لك مجعلا  
 وكذا لا يرد النقض على محقق الحكماء لان العدد وان كان موجودا  
 عندهم لكن لا يقولون بوجود الاعداد المترتبة الغير المتناهية اما في غير  
 الامور المجتمعة في الوجود فظاهروا ما فيها فانهم وان قالوا بوجود تلك الامور  
 فيلزمهم وجود مراتب الاعداد الغير المتناهية لكن لا ترتب فيها لان  
 الاعداد عند محققهم ليس بعضها جزءا لبعض بل هي انواع متباينة فان  
 العشرة مثلا ليست مركبة من واحد وتسعة ولا من اثنين وثمانية ولا من خمسة  
 وخمسة وغير ذلك بل كل منها مركب من الاحاد ومن صورة نوعية  
 مخصوصة قالوا عداد الغير المتناهية في تلك الامور غير مترتبة فلا نقض عليهم  
 ايضا لعدم تخلف الحكم اعني استحالة ترتب الامور المجتمعة في الوجود نعم  
 يرد النقض على من قال منهم بتركب الاعداد من الاعداد ان قال بعدم  
 انها هي النفوس الناطقة الموجودة ايضا واعلم ان معنى النقض جريان  
 الدليل بجمع مقدماته في شيء مع تخلف الحكم عنه بخوابه اما يمنع جريان  
 الدليل في صورة النقض لعدم صدق بعض مقدماته فيها واما يمنع تخلف  
 الحكم عنه فيها ونحن اجبتا عنه بمنع تخلف الحكم في صورة النقض  
 اذ حكمنا باستحالة وجود امور غير متناهية والحكم في مراتب الاعداد  
 كذلك وجميع المحققين اجابوا عنه بمنع جريان الدليل في صورة النقض  
 بناء على ان التطبيق في الاعداد لا يتحقق اذ ليس فيها اجملتان في نفس الامر  
 قطعا لكون الاعداد وهميات محضة هذا ان اريد من التطبيق في نفس



الامر وان اكنفى بالتطبيق الوهمي فاما ان يختار انه تنقطع الجملتان ولا يلزم  
 من ذلك تناهيهما في نفس الامر بل في الوهم لعجزه عن تمام التطبيق او يختار  
 انهما لا تنقطعان ولا يلزم من ذلك تساويهما في نفس الامر لانه فرع  
 وجودهما في نفس الامر ويرد عليهم ان الجملتين ان لزم كونهما متحققتين  
 في نفس الامر بحيث يحصل التطبيق بينهما في نفس الامر فلا يتم الدليل  
 اذ لا يلزم استحالة وجود سلسلة واحدة غير متناهية اذ ليس هناك جملتان  
 متحققتان متطابقتان لتوقف ذلك على ثبائين الجملتين واتصالهما والجزء مع  
 الكل ليس كذلك وحديث الجبلين والرملين على ما اورد للتوضيح  
 ضايع اذ لا مناسبة له بما نحن بصدده وان كفى كون الجملتين والتطبيق  
 بينهما وهما في ذلك ليل جار في مراتب الاعداد ايضا فيتم النقص على ان  
 ما ذكرناه في ثاني شق الرد على من اختار عدم انقطاع الجملتين في الوهم باطل لان  
 ملاحظة الوهم الامور الغير المتناهية بالتفصيل محال قطعا فتقطع الجملتان فيه قطعا  
 والجواب عن الثاني اي النقص التفصيلي ان مرادنا ما ذكرنا في الدليل  
 من تطبيق الجملتين وانقطاعهما او عدم انقطاعهما انهما في حد انفسهما اما  
 ان تكونا بحيث لو طبقهما مطبق لانطبقا بتمامهما ولا وعلى الاول يلزم مساواة  
 الجزء مع الكل في الاجزاء وعلى الثاني يلزم انقطاع الناقصة قطعا اذ لا يتصور  
 عدم الانطباق بالتمام بعد التطبيق المفروض الا بان يكون في نفس الامر  
 في الزائدة شيء لو اريد بازائه شيء من الناقصة لم يوجد والملازم ان قطعان  
 ومستلزم ان لا استحالة وجود الامور الغير المتناهية مترتبة او لا ومجموعة



في الوجود او لا ولا يقدح في هذا الاستدلال كون التطبيق في نفس  
 الامر غير واقع بل كونه غير ممكن كما توهم وهذا كان يقال مثلاً وجود  
 شريك الباري تعالى محال لانه لا يخلوا ما ان يكون بحيث لو وجد بقدر  
 على منع الباري من ايجاد ما اراد على خلاف ارادته او لا اول يستلزم  
 عجز الباري وهو محال والثاني يستلزم عجز الشريك فلا يكون شريكاً للباري  
 وهو خلف هذا الاستدلال صحيح لا يقدح فيه ان وجود شريك الباري  
 تعالى محال والمحال جاز ان يكون مستلزماً للمحال واما الثاني من وجوه  
 بطلان صدور الحادث من القديم بالطريق الذي ذكرناه فهو ان القول  
 باجتماع الحادث الى مادة سابقة عليه باطل لانه يستلزم احداً من ثلاثة وهي  
 كون موجود في الخارج بلا تعين وتشخص في ذاته وكون اشياء كثيرة  
 متفرقة في اقطار العالم شخوصاً واحداً او كون الهيولي حادثاً والاولان ممتنعان  
 في الواقع والثالث عند فهم اما بيان لزوم فهو ان هيوولي هذا الحيوان مثلاً  
 لا يخلو اما ان نكون متشخصة او لا فان كان الثاني فهو الاول وان كانت  
 متشخصة فلو مات ذلك الحيوان وتفتت اجزؤه وطيرتها الرياح الى الشرق  
 والغرب واكث منها سبع الارض وطيور الجوف وصارت اجزاه منها هل  
 بقيت شخصية تلك الهيوولي بهاها او لا فان كان الاول فهو الثاني وان كان  
 الثاني فهو الثالث لان الهيوولي الاول قد انعدم متبرواً الى تشخصها فتكون  
 حادثاً لان ما ثبت قد منه امتنع عجمه واجزأوها المتفرقة قد عرضت لها  
 تشخصات متجددة فتكون هي ايضا حوادث محتاجة الى هيوليات اخرى واما



بيان بطلان التوالي فالاول ببداهة العقل فانه حاكم ضرورة بان كل موجود  
 في الخارج فهو في نفسه ممتاز عن جميع اغياره متخصص متعين في ذاته ولئن نازع  
 منازع مكابرة في بداهته قلنا لا يخلو اما ان نفس تصور هذه الهيولى مثلاً مانعة  
 من الاشتراك فيها الا وعلى الثاني يكون كلية فيكون الكلي نفسه موجودا في الخارج  
 لا في ضمن فرد من افراده وهذا عند كم ايها القائلون باحتياج الحادث الى  
 المادة باطل ايضا اذ من يقول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج لا يقول  
 به الا في ضمن الافراد واما ما نقل عن افلاطون من وجود الكلي المجرد  
 في الخارج فشي لا يعاب به او كلامه مأول فتعين الاول فتعين الشخصية اذ لا  
 معنى للشخص الا مانع تصور مانعة من وقوع الشركة فيه وكذا الثاني  
 فانه ايضا باطل ببداهة العقل بطلانا لا يتصور ان يلتزمه عاقل ولهذا ابرأهم  
 عنه بعض الافاضل وانسبهم الى التزام الاول مع ظهور بطلانه ايضا والثالث  
 باعترافهم واما الثالث من تلك الوجوه فهو ان ما ذكره وامن صلوح الحركة  
 السرمدية للتوسط بين جانبي القدم والحدوث باعتبار جهتي استمرارها  
 وحدوثها ليس بصحيح الا على رأي من قال بوجود الكلي الطبيعي في الخارج  
 وهو مردود عند الجمهور وذلك لانهم امان يريدوا بجهة الاستمرار ان  
 ماهية الحركة مستمرة فيرد ان الماهية غير موجودة اصلا فضلا عن الدوام  
 والاستمرار وليس ايضا شيء متصفا هنا في الواقع فكيف يكون واسطة في  
 تحقق امر في الواقع واما ان يريدوا بان الحركة بمعنى التوسط وهي حالة  
 بسيطة غير منقسمة ثابتة للمتحرك من المبدأ الى المنتهى غير مستقرة في حد



من حدود المسافة بل سيالة في تلك الحدود مستمرة وبجهة الحدوث ان  
 الحركة بمعنى القطع وهي ما يحصل في الحس المشترك بواسطة سيلان الحركة  
 بالمعنى الاول وسرعة انتقالها من حد الى حد من الامر الممتد المنقسم الى  
 الماضي والمستقبل حادثة فيرد عليهم ان الحركة بمعنى القطع وهمية محضة  
 فلا تصلح لهذا التوسط على قياس ما ذكر وقد يجاب عن هذا بان مرادهم  
 بجهة استمرار الحركة استمرار تلك الحالة البسيطة في ذاتها فانها في كل فلك امر  
 واحد شخصي مستمر من الازل الى الابد وبجهة حدوثها حدوث ما يلزمها  
 بواسطة عدم استقرارها من الاوضاع الجزئية ويمكن ان يقال المراد باستمرار  
 ماهية الحركة انه لازم ان من الازمنة الاوشي يصدق عليه ماهية الحركة  
 موجود فيه وقد صرح بعضهم بان ماهية الحركة مستمرة والظاهر ايضا  
 من اضافة الحدوث الى الحركة حدوث نفسها الا حدوث لوازمها ويدفع  
 بان المتحقق من الحركة عندهم هو التوسط وهو في كل متحرك واحد بالشخص  
 لا افراد له والحركة بالمعنى القطع لا تتحقق لها ولا لافرادها لتكون مستمرة  
 او حادثة فلا حاجة لحمل مرادهم بجهة الاستمرار على استمرار ماهية الحركة  
 بل يجب ان يحمل على استمرار ماهية الحركة بالحقيقة اعني تلك الحالة البسيطة  
 المستمرة وبجهة الحدوث على حدوث لوازمها وتاويل العبارات امر بين  
 وعلى هذا ينبغي دفع عنهم ما ورد عليهم من ان الاستمرار الازلي ينافي المسبوقية  
 ضرورة والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها الكونها عبارة عن التغير  
 من حال الى حال بل عن الكون الثاني وهذا لا يتصور بدون المسبوقية ومنافي



اللازم منافي المزوم ضرورة واللازم امكان تحقق المزوم بدون اللازم مع ان  
لهذا وجه دفع آخر وهو ان قولك المسبوقية لازمة ماهية الحركة ان  
اردت به انها متصفنة بالمسبوقية بمعنى انها يصدق عليها انها مسبوقية فهو ممنوع  
وهذا كما انه لا يصدق على ماهية الانسان انها جسم او ناطق وان اردت  
انه لاشي من افرادها الا ويصدق عليه انه مسبوق فهو مسلم لكن لا نسلم  
ان الاستمرار الازلي لنفس الماهية ينا في هذا بل ينا في استمرار شي من  
افرادها واورد عليهم الامام حجة الاسلام رحمه الله ان الحركة الدورية  
التي هي مستندة لحوادث حادثة لم قديمة فان كانت قديمة كيف صارت  
مبدأ لاول الحوادث وان كانت حادثة افتقرت الى حادث آخر  
وينسلسل \* وقولكم انها من وجه تشبه القديم ومن وجه تشبه الحادث  
فانها ثابتة متجددة اي هي ثابتة التجدد ومتجددة الثبوت \* يرد عليه انها  
مبدأ لحوادث من حيث انها ثابتة او من حيث انها متجددة فان كانت  
من حيث انها ثابتة فكيف صدر من ثابت من مشابه الاجزاشي في بعض الاحوال  
دون البعض وان كانت من حيث انها متجددة فماسبب تجدد هافي نفسها  
فيحتاج الى سبب آخر البتة ويتسلسل هذا كلامه \* وقد عرفت مما قررنا  
من المباحث وجه تفصيلهم عن هذا وانهم لا يقولون بوجود حادث هو  
اول الحوادث بل الحوادث المستندة الى الحركة لاولها الا وضاع  
الفلكية واستعدادات سائر الحوادث المترتبة على الحركات غير متناهية  
عندهم كما عرفت فلا يتوجه عليهم قوله ان كانت الحركة قديمة كيف



صارت مبدأ لاول الحوادث \* الثاني \* من وجهي الا عتراض على حجته  
الاولى على قدم العالم الحل وله مسلكان \* الاول \* اننا نختار ان مؤثر العالم  
مستجمع في الازل جميع شرائط تأثيره فيه قولكم فيلزم تأثيره فيه في الازل  
والالزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال . قلنا . لانسلم استحالة على  
الاطلاق بل اذا كان المؤثر موجبا بالذات واما اذا كان مختارا فلم لا يجوز ان  
يشعلق ارادته في الازل بايجاد العالم بعد ان لم يكن موجودا و اثر المختار لا يكون  
الا على وفق ارادته فاذا لم يكن ايجاد في الازل مراد الموجد فيه فصدر  
الحادث من القديم المستجمع في الازل بشرائط التأثير فعليكم بيان امتناع  
هذا \* وهذا التقرير مبني على جواز صدور القديم من المختار كما قال به بعض  
المحققين واما اذا قيل بوجوب كون اثر المختار حادثا كما هو المشهور ونفصل  
الكلام فيه من بعد ان شاء الله تعالى فتخلف المعلول عن مؤثره التام المختار  
لازم لان المراد بالتخلف عدم تعقب المعلول للمؤثر بان لا يوجد اصلا  
او يوجد بعد مهلة . فان قيل . استحالة ما ذكرتم بينة اذا لا شبهة في امتناع  
ان يوجد الموجد لجميع شرائط اليجاد ولا يوجد الموجود سواء كان اليجاد  
بالاجاب او بالاختيار كما انه لا شبهة في امتناع وجود حادث بدون موجد  
فقبل وجود العالم اذا كان المريد والارادة وتعلقها بالمراد كلها موجودة  
ولم يتجدد بعد ذلك شيء من الاشياء كيف تاخر عنها وجود العالم ثم حدث  
بعد ذلك . وهذا في غاية الاستحالة . لا يقال . هذا الكلام يخالف ما نجده من  
انفسنا لاننا كثيرا ما نقصد الى شيء ونريد ان نفعله ثم لا نفعله عقيب حدوث



القصد بل قد نؤخره زمانا طويلا . لانا نقول . ذلك القصد ليس بارادة بل هو  
 عزم على الفعل وهو يكون قبل الارادة والفعل ولا يوجد الفعل بمجرد  
 فاما اذا تحققت الارادة ولم يكن هناك مانع من الفعل لم يتخلف عنها الفعل  
 البته والكلام في الارادة اذ ليس في صانع العالم حالة شبيهة بعزمنا بل ليس  
 هناك الا الارادة . قلنا . ان ادعيت العلم باستحالة ما ذكرنا بطريق النظر  
 فعليكم اقامة الدليل وما ذكرتم ليس الا اعادة المتنازع فيه بتغيير بعض  
 العبارات فان محصله ان تخلف الاثر عن المؤثر المختار مع استجماعه شرائط  
 التأثير محال وهذا عين محل النزاع . وان ادعيت العلم بها بطريق الضرورة  
 فهو ممنوع ودعوى الضرورة فيما خالفه الكثيرون الغير المحصورين  
 غير مقبولة . وما ذكرتم من عدم جواز تخلف مرادنا ارادتنا وهذا من  
 قبيل قياس الغائب على الشاهد المتفق على بطلانه . وانتم ايضا كثير اما  
 تمسكون به كما اذا قال قائل نعم بالضرورة استحالة كون احد عالمات جميع  
 الاشياء من غير ان يوجب ذلك كثرة فيه ومن غير ان يكون له علم زائد على  
 ذاته نقولون في جوابه هذا في علمنا ولا يقاس العلم القديم على العلم الحادث  
 \* المسلك الثاني \* انا نختار ان المؤثر ليس في الازل مستجمعا لجميع الشرائط  
 اذ من جملتها تعلق القدرة القديمة بليجاد العالم تعلقا مخصوصا ولم يحصل ذلك  
 التعلق في الازل بل تأخر الى وقت معين لحكمة لا يعلمها الا الله فاذا جاء  
 ذلك الوقت حصل هذا التعلق فتم الشرائط فحدث العالم . فان قيل .  
 العالم عبارة عن جميع ما سوى الله تعالى من الموجودات كما ذكرنا فلزمان



ايضا من العالم لانه من الموجودات فيلزم مما ذكرتم ان يكون للوقت  
وقت اي للزمان زمان يوجده وهو باطل اتفاقا \* قلنا هذا انما يلزم  
ان لو كان الزمان موجودا كما يزعمون وليس كذلك عندنا وما يذكرون  
لإثباته غير تام كما بين في موضعه \* واعلم \* ان الكلام في ان الزمان موجود  
ام لا وان ماهيته ماذا طويل جدا لو اشتغلنا بما قبل فيها وبيان الحق منها  
بالتفصيل لخرج البحث عن طور هذا الكتاب \* وانما لم نجد لهم دليلا تاما على  
وجوده \* واقوى ما يقولون فيه ان الحوادث بعضها بعد بعض بحيث  
لا يجتمع القبل والبعد وكذا وجودها مع عدمها كما ان يكون عرض هذه  
القبلية والبعدية لها لذاتها وهو باطل لان الالب مثلا كان ممكنا ان يكون  
بعد الابن نظرنا الى ذاتيها وكذا عدم كل حادث بالنظر الى وجوده  
واما الامر آخر فيكون عروضا لا جزاء مقتضى ذاته دفعا للتسلسل وهو  
الزمان فان اجزاءه لا يتصور ان يكون مجتمعة في الوجود بل ماهيته تقتضي  
النصرم والتقصي ولهذا اذا قيل لغيره من الحوادث هذا كان قبل ذلك  
يتوجه السؤال بانه لم كان هذا اقبل ذلك فان اجيب بانه كان هذا مع  
مجي زيد وذلك مع مجي عمرو ويتوجه انه لم كان مجي زيد قبل مجي عمرو  
وهكذا حتى اذا اجيب بانه كان هذا امس وكان ذلك اليوم اتقطع السؤال  
ولم يتوجه ان يقال لم كان امس قبل اليوم بل يكفي في هذا تصور  
الامس واليوم فلا بد ان يكون الزمان الذي هو معروضا الذاتي موجودا  
ازليا بدلا والالزم ان يكون له عدم قبل وجوده او بعده قبلية لا يجتمع فيها



القبل البعد فلزم وجوده حال عدمه وان يكون له زمان آخر لما عرفت  
 وفيه نظر \* اما اولاً \* فلا نالنا ان عروض هذه القبلية والبعدية  
 للحوادث بعضها مع بعض ليس لتمامها وكذا عروضا لتمامها وجودها  
 لكن يمنع لزوم الانتهاء الى ما يكون عروضا لتمامها مقتضى ذاته ولم  
 لا يجوز ان يكون عروضا لتمامها الحوادث بعضها مع بعض بارادة الفاعل  
 او بسبب آخر من الاسباب كعروض سائر صفاتها وعروض قبلية عدمها  
 السابق بالنسبة الى وجودها بسبب امتناع تعدد الذوات القديمة مع  
 وجود الواجب \* ودعوى ان هذا الانتهاء ضروري غير مسموعة \* فان قالوا \*  
 لا معنى لقبلية حادث بالنسبة الى حادث الا ان الاول وجد في وقت  
 سابق على وقت وجود الثاني ولبعد به الا انه حدث في وقت لاحق  
 بالنسبة الى وقت وجود الثاني فثبت ذلك الانتهاء قلنا ممنوع فان معنى  
 القبلية والبعدية بين الحوادث بعضها مع بعض وبين عدمها السابق مع  
 وجودها وبين اجزاء الزمان بعضها مع بعض وعدم الزمان ووجوده  
 على تقدير حدوثه واحد لا يتفاوت ولا مجال للمعنى الذي ذكرناه في  
 الاخيرين والا لزم ان يكون للزمان ولعدمه ايضا زمان وكذا وجود  
 الواجب قبل وجود الحوادث ولا مجال لذلك المعنى فيه والا لزم ان  
 يكون وجود الواجب في زمان وهو باطل اتفاقا فظهر ان معناها ليس مما يكون  
 الزمان داخلا فيه او لازماله الا ان العبارات التي يعبر بها عن ذلك المعنى  
 توهم يلزم اعتبار الزمان فيه لكن لا عبرة بآيها ما اذا لا تتفاوت العبارات



في الصور الاربع المذكورة ولا يصح اعتبار الزمان في ثلاث منها كما بينا  
 واما ثانيها فلان القبلية والبعديّة من الاعتبار العقلية الصرفة لا من  
 الاوصاف الخارجية والالزام اجتماع القبل والبعدي في الخارج وهذا خلف  
 فلا يقتضيان وجود معروضهما الا في العقل ان سلم الوجود العقلي وجه  
 للزوم انهما معنيان اضافيان متكافيان في الوجود الذهني والخارجي فوجود  
 احدهما اينما تحقق يستلزم وجود الآخر ان ذهابا فلهذا وان خارجا فارجح  
 ووجودهما معا يستلزم وجود معروضيهما معا بالضرورة وهم ايضا معترفون  
 بان الزمان بمعنى الامر الممتد الذي يمكن ان يفرض له اجزاء بعضها قبل  
 وبعضها بعد امر موهوم لا وجود له في الخارج وانما الموجود فيه شيء بسيط  
 غير قار مسمى بالآن السيال يحصل في الخيال من سبيلانه وعدم استقراره ذلك  
 الامر الممتد كما قلنا من الحركة فقد انترفوا بان ما هو معروض هذه القبلية  
 والبعديّة ليس موجودا في الخارج وما ادعوا وجوده في الخارج لا يتصور  
 فيه قبلية وبعديّة فلا يتم استدلالهم وغاية ما ذكر لتفصيلهم عن هذا ان  
 هذا الامر الممتد وان لم يوجد في الخارج الا انه بحيث لو فرض وجوده  
 فيه وفرض له اجزاء بالفعل كان بعضها البتة متقدما على البعض فان اندرك  
 القبل امند اذا الى الازل ونحكم على اجزاء ذلك الامتداد بان بعضها متقدم  
 على البعض بحيث لا يتصور اجتماعها لو وجدت في الخارج وان يكون الممتد  
 في العقل كذلك الادراك الا اذا كان في الخارج شيء غير قار الذات يحصل  
 في العقل بحسب استقراره وعدم استقرار ذلك الامر الممتد كما يتخيل من



القطرة النازلة خط مستقيم ومن الشعلة الدوارة خط مستدير والمراد  
بمعروض القبلية والبعدية متعلقها مجازا أي ما هو سبب لغرضها وهو  
ذلك الموجود السبيل لا المعروض الحقيقي لهما\* فانظر في هذا الكلام بدقيق  
التأمل انه هل هو تحقيق قطعي ام محتمل لان يقال ان قولهم لا بد في الخارج  
من امر غير قار يحصل منه في العقل ذلك الامر الممتد مجرد ادعاء\* ولم لا يجوز  
ان يحصل لا عن موجود كما في كثير من المحتملات او عن موجود قار  
بحسب ماله من السبب والاضافات وربما التجاوفي وجود الزمان الى دعوى  
الضرورة متمسكين بان من لا يتأتى منهم النظر كالصبيان واجلاف  
العوام يقسمونه الى الساعات والايام والشهور والاعوام وهذا  
دليل على علمهم بوجوده وليس بشيء لان القسمة لا تدل على العلم بوجود المقسم  
ولا على وجوده في الخارج فان المعدوم يقسم الى الممكن والمنتهى والعدم  
يقسم الى الواجب والممكن والمنتهى الى غير ذلك بل نقول المقسم في ما نحن  
فيه غير موجود قطعاً لانه الامر الممتد المتوهم الذي اعترفتم انتم ايضا بعدم  
وجوده كيف ولو جاز ان يكون هذا الحكم ضروريا مع اشتغال كل  
العقلاء به وتوجههم التام اليه وانظارهم الدقيقة ومنازعاتهم الطويلة فيه  
ثم خفاؤه على اكثرهم لكان الضروري اخفى بكثير من النظريات\* ودعوى ان  
انكاره يجري مجرى انكار الاوليات مكابرة جدا وسنعود الى الكلام في الزمان بما اذا  
تحققته بفعلك في هذا المقام\* فان قيل\* اعتراضكم الثاني عن اصله ساقط لان مبناه  
على ان المؤثر ليس في الازل مستجما لجميع شرائط التأثير وهو الشق الثاني



من التردد يد في تقرير البرهان و قد ابطالناه هناك ❖ قلنا ❖ هذا دفع لما ذكرتم  
في ابطال هذا الشق و بيان لبطلانه فان قولكم ان توقف تاثير القدر في العالم  
على شرط حادث فاما ان يكون جميع شرائط هذا الحادث في الازل متحققة  
اولا و الاول يستلزم اللوازم المستحيلة ممنوع فان الشرائط للحادث هنا هو  
تعلق الارادة و هو لا يتوقف بعد تحقق الارادة على شيء آخر و مع هذا  
يجوز تخلفه عن الارادة ❖ فان قيل ❖ هذا التعلق ان حدث لاعتبار سبب لازم  
امكان وجود العالم ايضا لاعتبار سبب و هو باطل قطعا و ان حدث بالاختيار  
انقل الكلام اليه و يتسلسل و ان حدث بالاختيار فتكون الامور الحاصلة  
قبله موجبة له فيلزم جواز تخلف المعلول عن علته الموجبة له بالذات و هذا  
ايضا باطل اتفاقا ❖ قلنا ❖ التعلق ليس امرا موجودا بل هو اعتباري عقلي و لا  
يلزم تساوي احكام الاعتبارات و احكام الموجودات فلا يلزم من جواز  
حصوله بلا سبب جواز وجود ممكن بلا سبب و لا من امتناع التسلسل في  
الموجودات امتناعه في الاعتباريات على انه يجوز ان يكون اختيار الاختيار  
نفس الاختيار فلا يلزم التسلسل و لا من جواز تخلف الاعتباري عما يقتضيه  
جواز تخلف الموجود عن علته هذا ❖ و قد يقال ❖ البداية شاهدة بان  
كل حادث وجوديا كان او اعتباريا محتاج في حدوثه الى سبب مخصوصه  
بوقت حدوثه و ليس بعيد ❖ و سيجي في البحث الرابع عشر ان شاء الله  
تعالى تمة هذا الكلام ❖ لا يخفى عليك ان مبنى الوجه الثاني من الجواب عن  
اصل دليلهم جواز كون صانع العالم مختارا لامور جبا بالذات و هم ينكرونه



ويحتجون عليه بادلة كثيرة فالحاجة ماسة الى ما هو الاقوى منها والتكلم  
عليه ليظهر صحة الجواب \* فمنها \* وهو عمدتها والموثوق به عند هم انه تعالى  
لو كان فاعلا بالا اختيار فلا شك ان اختياره امر ممكن فلا يخلو اما ان يحتاج  
حصوله الى مرجح او لا والاول يستلزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى  
مرجحه و مرجح مرجحه الى غير النهاية والثاني يستلزم استغناء العالم عن  
الصانع تعالى فينسد باب اثبات الصانع واللازمان باطلان قطعا والجواب \*  
انا نختار انه محتاج الى مرجح لكن مرجحه قد يم وهو العلم الازلي بترتيب  
حكيمه ومصلحته على احداث العالم فلا يحتاج الى مرجح آخر لان علة الحاجة  
الى المرجح عندنا هو الحدوث لا مجرد الامكان فعليكم بيان امتناع تخلف  
الاختيار عن مرجحه و امتناع تخلف الفعل عن الاختيار وما زدت فيه على  
ان قلتم هذا الاختيار ان كان ازليا يلزم كون العالم ازل بالامتناع تخلف المعلول  
عن علته التامة وان كان حادثا ننقل الكلام الى سببه حتى يتسلسل وقد  
عرف مما سبق توجه المنع على الملازمين فالحاجة الى الاعادة او نختار  
انه لا يحتاج الى مرجح \* وقولكم يلزم استغناء العلم عن الصانع باطل فان  
بين وجود ممكن لا عن موجود وبين وجوده عن موجود مختار لا بد اعية  
ندعوه اليه غير ارادته بونا بعيدا والاول هو المحال بالضرورة وهو المراد  
بماشتهر من ان الترجيح بلا مرجح باطل والثاني غير مستلزم له ولا لمتنع  
آخر بل يجد كل احد من نفسه ان له صفة من شأنها ترجيح احد طرفي  
مقدوره من قيامه وقعوده وسائر حر كاته من غير داعية في كل جزئي



من محقراتها و يعلم انه اذا غلبه عطش مفرط او قصده سبع او عدو مهلك  
فخضر عنده انا ماء او عن له طريقان متساويان في النجى عما فيه لم يتوقف  
عن مباشرة احدهما الى الاطلاع على المرجح فيه حتى يؤدى الى  
هلا كه بل يختار احدهما من غير شعور بوجه رجحان فيه على الآخر  
ولا يعلل ترجيح هذه الصفة لاحد الطرفين بشئ \* ولا يقال \* لم تعلق الارادة  
بهذا الطرف دون الطرف الآخر مع تساويهما في جواز تعلقها بهما كما لا يعلل  
الايحاب الذاتي \* ولا يقال لم اوجب الموجب هذا دون ذلك بل لو كانت مما  
يجرى فيها التعليل والسؤال المذکور ما كانت ارادة بل ماهية اخرى فمن ادعى  
ان ذلك الشعور ضروري غايته انه لا يشعر بذلك الشعور او ينسأه بعد ذلك  
وارتكب ان كل من يتكلم يلاحظ مرجحاً في كل حرف يتلفظ به على  
حرف آخر يحصل به ايضاً ما قصده من المعنى وفي تمدد كل حرف الى حد  
على تمديده الى حد آخر وفي امثال ذلك مما لا يحصى في حالة واحدة فقد ناسب  
ان ينسب الى المكابرة الظاهرة مع ان عليه اثبات ذلك بالبرهان و اني له  
هذا ومفرعه دعوى الضرورة الغير المسموعة \* ومنها \* انهم قالوا لا معنى  
لكون الفاعل مختاراً الا موجباً لانه لو استجمع جميع ما يتوقف عليه تأثيره  
مما سمى بمتموه ارادة واختياراً وغير ذلك وجب ضرورة صدور الاثر عنه  
لا امتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام فيكون موجباً وان بقي شئ منها امتنع  
صدور الاثر عنه لا امتناع وجود الموقوف بدون الموقوف عليه فلا يكون  
فاعلاً والجواب \* بعد تسليم امتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام المختار ان



الوجوب بالاختيار لا ينافي كونه مختارا بل يحققه والنزاع انما هو في كونه  
 موجبا بالذات اي من غير قدرة و ارادة فان اعترفتم بكونه موجبا  
 بواسطتها فلا ننازعكم في التسمية و منها ان المختار لا بد له من القدرة  
 ونسبة القدرة الى طرفي المقدور اي وجوده وعدمه على السواء فلو كان فاعلا  
 بالاختيار للزم جواز كون عدم الشيء اثره واللازم باطل لانه نفي محض فلا يكون  
 الوجود ايضا اثره والافات ذلك الاستواء والجواب ان منع النفي المحض  
 لا يصلح اثرا فان عدم المعلول اثر لعدم العلة ولهم ان يقولوا نحن لا ننكر ان يكون  
 لعدم اثر الشيء على الاطلاق بل ننكر ان يكون العدم السابق على وجود المقدور  
 اثر للفاعل المختار كما هو اللازم من مذهبكم و حجتنا ان هذا العدم ازلي واثر المختار  
 يجب ان يكون حادثا لانه مسبوق بالقصد اذ القصد الى ايقاع الواقع ممتنع فيكون  
 الاثر في حال القصد معدوما و بعده موجودا وهو معنى الحادث و يجاب  
 عنه بانه ان اريد بسبق القصد على الاثر السبق الزماني فلا نسلمه ولا بد له  
 من دليل و ما ذكر من ان القصد الى ايقاع الواقع ممتنع ان اريد به الواقع  
 قبل القصد فمسلم لكن لزوم هذا من كون الشيء اثر المختار ممنوع وان اريد به  
 الواقع بهذا القصد فلا نسلم امتناع القصد اليه وان اريد بسبق القصد على  
 الاثر السبق الذاتي كسبق حركة الاصبع على حركة الخاتم فهو مسلم  
 لكنه لا يلزم منه الحدوث الزماني لتنافي ازلية اثر المختار ولهم دفع هذا  
 الجواب بان معنى القصد الى تحصيل الشيء و التأثير فيه لا يعقل الا حال عدم  
 حصوله كما ان ايجابه لا يعقل الا حال حصوله وان كان سابقا عليه بالذات



وهذا المعنى ضروري لا يشوقف الا على تصور معنى القصد كما ينبغي فالقول بان سبق اليجاد قصد اعلى وجود المعلول كسبق اليجاد ايجابا عليه في انه سبق بالذات لا بالزمان ولا فرق بينهما فيما يعود الى السبق واقتضاء العدم بعيد وكذا القول بان سبق القصد على اليجاد كسبق اليجاد على الوجود فان القصد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه واذ لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا فان الوجدان عند الرجوع الى معنى القصد يرد هذين القولين ❖ فالجواب الثامن عن هذا الدليل ❖ ان معنى كون الفاعل مختارا انه بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لا انه ان شاء الفعل فعل وان شاء عدم الفعل لم يفعل فلا يلزم ان يكون العدم اثر له بل ان لا يكون اثر له ❖ ومنها ان كون صانع العالم مختارا نقص فيه لان خلق العالم وافاضة وجود الممكنات وكالاتها جود واحسان فيجب ان يلزم ذاته تعالى وكونه مختارا يفضي الى جواز انفكاك الجود والاحسان عنه وهذا نقصان فيه تعالى عن ذلك علوا كبيرا ❖ وايضا الفعل الاختياري لا يكون الا لغرض والغرض لا يكون الا ما يكون حصوله اولى بالنسبة الى الفاعل من عدم حصوله فلو كان الباري تعالى فاعلا بالاختيار لزم استكمالها بالغير الذي هو ذلك الغرض تعالى عن ذلك ❖ والجواب عن الاول ❖ انا لا نسلم ان الجود بدون الاختيار ابلغ منه مع الاختيار في كونه كاملا وعدمه نقصانا بل نقول صر كوزني العقل ان الثاني اكمل وفاعله افضل واولى باستحقاق الحمد والشكر حتى حكم بعضهم بان الفاعل



لا يستحق الثناء لاجل افعاله الغير الاختيارية اصلا واعتبر بالشوب وبمن  
يلبسه العريان ايها افضل واحق للحمد والشكر . وعن الثاني . انا لا نسلم  
لزوم الغرض في فعل المختار ودعوى الضرورة فيه غير مقبولة نعم يلزم  
ترتب الحكمة والمصلحة على فعل الباري تعالى لئلا يكون عبثا لكن فرق  
بين الغرض والمصلحة كما تبين في موضعه ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون  
الغرض ما هو الاولى بالنسبة الى الغير مع استواء حصوله وعدم حصوله  
بالنسبة الى الفاعل لا بد لنفيه من دليل . ومنها . ان العالم قد ثبت قدمه  
بالدلائل والقديم لا يصلح ان يكون اثر المختار لما مر فلزم ان يكون صانعه  
موجبا بالذات . والجواب . رد تلك الدلائل بطريقه كما سيأتي بعض  
ذلك والبواقي مبينة في مواضعها . ولا يخفى عليك انه لا يجوز الاستدلال  
هنا بالدليل الذي مر لانه كان مبنيا على كون الصانع تعالى موجبا بالذات  
فلو استدل على كونه موجبا بالذات بهذا الدليل لزم الدوران الدليل  
الثاني والثالث لو تمالدا على امتناع كون فاعل ما مختار سواء كان واجبا  
او ممكنا بخلاف البواقي فانها مختصة بالواجب .

### الحجة الثانية على قدم العالم

لهم فيها طريقتان احدهما تحقيقية والاخرى الزامية . اما التحقيقية . فهي  
موقوفة على تمهيد مقدمة وهي انهم حصروا التقدم في اقسام خمسة (الاول)  
التقدم بالعلية وهو تقدم العلة التامة على معلولها كتقدم النار على السخونة فان  
السخونة وان لم تنفك عن النار ابد ابل يمتنع انفكاكها عنها لكن بينهما معنى يصح



عند العقل ان يقال وجدت النار فوجدت السخونة و يمنع ان يقال وجدت  
 السخونة فوجدت النار فذلك المعنى هو التقدم على ( الثاني ) التقدم  
 بالطبع وهو كون الشيء بحيث يحتاج اليه الآخر لكن لا يكفي في وجوده  
 سواء كان داخلا في ماهيته كتقدم الواحد على الاثنين اولا كتقدم سائر العلل  
 الناقصة الخارجة ( الثالث ) التقدم بالزمان كتقدم نوح على محمد عليهما السلام فان  
 نوحا كان في زمان سابق على محمد صلى الله عليهما وسلم ( الرابع ) التقدم بالشرف  
 كتقدم العالم على الجاهل ( الخامس ) التقدم بالرتبة بان يكون شيء اقرب الى  
 مبدأ معين من آخر سواء كان ذلك بحسب العقل كترتيب الاجناس والانواع  
 في الصعود والنزول فان لكل منها مرتبة في العموم والخصوص  
 لا يمكن عند العقل ان يتغير منها الى مرتبة اخرى او بحسب الوضع كترتيب  
 الامام والمأموم فانه ممكن ان ينتقل كل منهما الى مكان الآخر فبنوا على هذه  
 المقدمة الدليل على قدم العالم بوجهين \* الاول \* ان الزمان قد يم ويلزم  
 منه قدم العالم اما الملازمة فلان الزمان من العالم مع انه عبارة عن  
 مقدارا والحركة المستلزمة للوضع فيلزم قدم المتحرك والحركة والوضع  
 واما صدق الملزوم فلان الزمان لو كان حادثا بالضرورة يكون عدمه  
 مقدما على وجوده وهذا التقدم لا يكون بغير الزمان لان المتقدم فيما  
 عداه من الاقسام بجائز الاجتماع مع المتأخر بل في بعضها واجب الاجتماع  
 معه وعدم الشيء ممتنع الاجتماع مع وجوده واذا كان هذا التقدم بالزمان  
 فلزم ان يكون الزمان موجودا حين ما كان معدوما واستحالته اجلى البديهيات



وان يكون للزمان زمان اذ المتأخر بالزمان معناه انه موجود في زمان  
لاحق بزمان المتقدم والمفروض ان وجود الزمان متأخر عن عدمه  
بالزمان وهذا ايضا مسلم البطلان واذا كان حادوثه مستلزما للحوال ثبت  
قدمه وهو المطلوب \* الثاني \* ان العالم لو كان حاد ثلكان صانعه متقدما  
عليه بالاتفاق فهذا التقدم اما بقدر متناه فيلزم حدوث الصانع اذ لا معنى لتقدمه  
بقدر متناه الا انه لم يكن موجودا قبل هذا القدر ولا نزاع في بطلانه اما بقدر  
غير متناه فيلزم قدم الزمان اذ لا معنى لذلك الا تحقق قبلات متقدمة  
متعاقبة لا اول لها فيلزم قدم الجسم المتحرك والحركة والوضع لما ذكرنا  
في الوجه الاول \* والاعتراض على الوجهين \* انها مبنيان على وجود الزمان  
وهو غير ثابت وما استدلت به عليه قد عرف حاله فيما سبق وايضا هما  
مبنيان على الحصر المذكور وهو ممنوع وسنده تقدم اجزاء الزمان  
بعضها على بعض فانه ليس بزمان والا لكان للزمان زمان ولزمانه زمان  
الى غير النهاية ولا بالوجوه الاربعة الاخر لا نسه يجوز في جميعها اجتماع  
المتقدم والمتأخر ولا يجوز هذا في اجزاء الزمان وايضا اجزاء الزمان  
متشابهة في الحقيقة فلا يكون كون بعضها محتاجا اليه او اشرف بالنسبة الى  
بعض آخر اولى من العكس فلا يكون تقدمها بالعلية او بالتبع او بالشرف  
وليس تقدمها موقوفا على اعتبار مبدأ أو قربها اليه بل هو بالنظر الى ذاتها  
فلا يكون بالرتبة فيكون قياسا على البطلان الحصر في الخمسة وليس لهم دليل  
عليه الا استقرار ناقص ووجه ضبطه قاصر \* وعلى ما قررنا اندفع ما قيل



ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض رتبتي \* الا ترى انه اذا ابتدئ من الماضي كان الامس متقدما على اليوم واذا ابتدئ من المستقبل كان متأخرا عنه وذلك لان التقدم الرتبي لا يتحقق الا باعتبار مبدأ كما تبين من تفسيره ويتبدل بالاعتبار ولا شبهة ان للامس تقدما على اليوم بوجه لا يصلح ان يصير متأخرا بذلك الوجه بشئ من الاعتبارات غاية الامر ان يكون له تقدم بوجه آخر صالح لان يتبدل بتبدل الاعتبار ولا امتناع في اجتماع قسمين واكثر من التقدم في شئ واحد والكلام في التقدم بالوجه الاول لا الثاني وهم يقولون في دفع هذا السند ان هذا التقدم ايضا من التقدم بالزمان لكن لا بزمان آخر حتى يلزم التسلسل بل بنفس هذا الزمان بل نقول التقدم الزماني او لا وبالذات ليس الا بين اجزاء الزمان وغيرها انما يوصف به بالواسطة والعرض لوقوعه في زمان متقدم \* وتحقيقه ان التقدم الزماني قبلية يمتنع فيها اجتماع المتقدم والمتأخر لا ما يكون المتقدم في زمان سابق على زمان المتأخر وهذا المعنى لا يتحقق بدون الزمان فان كان المتقدم والمتأخر من اجزاء الزمان فلا حاجة لهما الى زمان آخر لان امتناع الاجتماع بين اجزاء الزمان انما هو من ذواتها اذ ماهيته مقتضية للاقتضاء والتصرم وان كانا من غيرهما فلا بد لهما من زمان ليعرض بينهما هذا المعنى بواسطة بان يقع احدهما في زمان سابق والاخر في زمان لاحق لان غير الزمان من الاشياء التي بينها قبلية وبعدي لا يمتنع نظرا الى ذواتها اجتماعها الا ترى ان الامس واليوم



نظر الى حقيقتها يقتضيان ان يمتنع اجتماعهما بخلاف الاب والابن فانهما نظرا  
الى حقيقتها لا يقتضيان ان لا يجتمعا ولا ان يكون ذات الاب متقدما  
بل يجوز ان يكونا معا وان يكون ذات الاب متاخرا ولهذا ينقطع السؤال  
عن لمية التقدم اذا انتهى الى اجزاء الزمان كما ستقف وهذا مع انه كلام  
على السند الاخص فلا يجد فيهم ابطاله فيه نظر اما او لا فلانهم اما ان يدعوا  
ان حقيقة اجزاء الزمان كما يقتضي امتناع اجتماعها يقتضي ايضا ان يكون  
المتقدم بعينه متقدما بحيث يمتنع ان يكون متاخرا عما وقع متاخرا عنه لم يكتبوا  
بمجرد دعوى اقتضاء امتناع اجتماعها المستلزم للتقدم بعضها على الاطلاق على  
البعض فان كان الاول معناه ان اجزاء الزمان متماثلة في الحقيقة والامثال  
يجوز على كل منها ما يجوز على غيره ويمتنع عليه ما يمتنع عليه فلا يكون  
تعين بعضها لوجوب كونه متقدما والآخر لوجوب كونه متاخرا اولى من  
العكس وحديث الامس واليوم كاذب لان هذا الاقتضاء انما هو بالنظر  
الى مفهومهما لا الى حقيقتيهما والتوضيح بانتهاء السؤال الى الزمان امر  
اقتناعي لا برهاني كما سننبه عليه فلا يفيد في امثال هذه المطالب وان كان  
الثاني معناه ان غير الزمان من الاشياء لا يقتضي نظرا الى حقيقتها امتناع  
اجتماع اجزائها فان الحركة وسائر الامور الغير القارة وكثير من المتنافيات  
يقتضي ذلك فلا يكون هذا المعنى مخصوصا بالزمان فلا يلزم من تحققه حيث  
كان تحقق الزمان فلا يكون تقدم مقدم تلك الامور زمانيا فلزم بطلان  
حصرهم فان قيل ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها لاجزاءها بالفعل بل بالفرض



فاذا افترض العقل لها اجزاء فليس تقدم بعضها على بعض صفة موجودة في الخارج  
 قائمة ببعض اجزائها بل هو يعرض له في العقل فاذا تصورنا ماهية الزمان كفاذا ذلك  
 في تصور تقدم بعض اجزائه على بعض بل في التصديق بذلك بخلاف  
 تصور اجزاء الحركة مثلا فانه غير كاف في تصور تقدم بعضها على بعض بل  
 انما تصور وقوع بعضها في زمان متقدم وبعضها في زمان متأخر يد لك على ذلك  
 توقف السؤال عند الوصول الى اجزاء الزمان كما نبيهاك عليه فاندفع ما ذكر  
 ان تماثل تلك الاجزاء مانع من تخصيص بعضها بالنقدم وبعضها بالتأخر لان هذا  
 انما يلزم ان كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج واما الامر المتصل  
 في حد ذاته الذي هو الزمان اذا عرض له الاتصال الفرضي فانه يلزم كون بعض  
 اجزائه المفروضة قبل بعض آخر منها في العقل لذواتها المتضمنة المفروضة  
 في ماهية هي عدم الاستقرار والاتصال المتجدد \* قلنا \* هذا الكلام فاسد  
 من وجوه \* الاول \* ان مجرد عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان في  
 العقل لا في الخارج لا يوجب ان يكون تصور الزمان بل تصور اجزائه كافيا  
 في تصور تقدم بعض اجزائه على بعض فضلا عن كونه كافيا في التصديق  
 بذلك اذ كثير من العوارض العقلية لا يكفي تصور معروضها في تصورها  
 ولا في التصديق بشيئها . الثاني . ان ما ذكر جاز في الحركة اذ يلزم منه ان  
 يكون ماهيتها ايضا متصلة في حد ذاتها لاجزاءها بالفعل لان الزمان والحركة  
 متطابقان عندهم ولو كان لاحدهما اجزاء بالفعل دون الآخر بطل التطابق  
 فاجزأؤها لا تكون الا بحسب فرض العقل ويكون عروض التقدم لبعضها



هناك فلو صح ما ذكرنا كان تصور ماهيتها كافيافي تصور تقدم بعض اجزائها  
بل في التصديق بذلك فلا يصح قول ذلك التامل بخلاف تصور اجزاء  
الحركة الى آخره ويكون قوله يد لك على ذلك توقف السؤال معارضا  
باول كلامه لانه يدل على توافق الحركة والزمان لا على تخالفهما كما بينا  
فان قلت . حقيقة الزمان ليست الا التصرم والتقصي شبهة فشيئا على الاتصال  
ولاشك انه اذا فرض التصرم وعدم الاستقرار اجزاء لم يحتج العقل في الحكم  
بتقدم بعضها على بعض الى خارج عنها بخلاف ماله ماهية وراه مفهوم  
التصرم وعدم الاستقرار اذا لا بد هناك من تصور امر خارج عنها فها هو غير  
للتصرم والتقصي فهو متصرم ومتقضى بواسطة التصرم والتقصي واما نفس التصرم  
والتقصي فهي متصرفة ومتقضية بذاتها لا بامر آخر فظهر الفرق بين الزمان  
والحركة وان عروض التقديم والتأخر لاجزاء الزمان بذاته دون اجزاء  
الحركة . قلت . المنع في ما ذكرت ظاهر اذ لا نسلم ان ماهية الزمان هي نفس  
عدم الاستقرار بل له ماهية اخرى يعرضها عدم الاستقرار اذا الزمان معدود  
من اقسام الكم ولا قائل بان عدم شيء من الاشياء استقرارا كان او غيره  
من الكم ولا صفة للقول به . الثالث . انه لو سلم ان ما ذكره يجب ان يكون  
تصور الزمان كافيافي التصديق بتقدم بعض اجزائه على البعض ولا شبهة  
في انه لا يلزم الا ان يكون بين اجزائه تقدم وتأخر على الاطلاق ولا يدل  
قطعا على تعيين بعضها الا يكون هو المتقدم وبعضها الا يكون هو المتأخر فلا يصح تفريق  
اندفاع ما ذكرنا ان تماثل تلك الاجزاء مانع من تخصيص بعضها بالتقدم



و بعضها بالتأخر على ما ذكره اولاً لان هذا التماثل ينافي هذا التخصيص لان  
 يكون بين تلك الاجزاء تقدم وتأخر على الاطلاق من غير ان يكون بعضها  
 لازم للتقدم و بعضها لازم التأخر نظر الى ذواتها فان قلت . فرعه على  
 قوله يدل لك على ذلك توقف السؤال الى آخره لا على ما قبله والتفريع عليه  
 صحيح لان توقف السؤال يدل على ان المتقدم من الاجزاء متعين بالنظر  
 الى ذاته للتقدم وكذا المتأخر . قلت . ياباه تعليله الاندفاع بقوله لان هذا  
 انما يلزم الى آخره فانه صريح في انه عرفه على ما ذكره سابقا على انه يقال  
 المطلوب بذلك السؤال ان كان العلم بانية التقدم فلا نسلم انه لا يتوقف الا  
 عند الوصول الى اجزاء الزمان بل كلما كانت الحادثة التي تبين بها تقدم المتقدم  
 معلوم التقدم للسائل والتي تبين بها تأخر المتأخر معلوم التأخر له يتوقف  
 السؤال والا كان لغوا وان كان المطلوب العلم بلميته فلا نسلم انه يتوقف عند  
 الوصول الى اجزاء الزمان فان تعين بعض اجزاء الزمان لوجوب كونه  
 متقدما وبعضها لوجوب كونه متأخرا ليس مما يعلم بالضرورة فتبوءه غير مسلم  
 الى انتهاض برهان عليه وذلك في غاية الصعوبة . واما ثانيا فلانا نقول معنى  
 كون الشيئين مجتمعين ومعنى كونهما معا واحدا والمعية والتقدم والتأخر  
 متساوية في الاقسام فالى اية اقسام ينقسم احدها ينقسم اليها الاخران  
 ايضا وهي في كل قسم متساوية في المعرفة والجهالة فمن عرف معنى  
 التقدم الزماني مثلا عرف البتة معنى التأخر والمعية الزماني وبالعكس  
 فقولهم في تفسير القبلية الزمانية انها قبلية يمتنع فيها اجتماع المتقدم



والمأخران اراد به الاجتماع الزماني فهو تفسير الشيء بما يساويه في  
 الجلاء والخفاء هذا باطل وان اراد به الاجتماع باحد الوجوه  
 الاربعة الاخر او مطلق الاجتماع فهو باطل ايضا لان التقدم والتأخر الزمانيين  
 يجوز اجتماعهما ببعض تلك الوجوه بل بكليهما ولا مخلص لهما عن ذلك  
 الا بان يعدلوا الى دعوى ان معنى القبلية والبعديّة والمعينة الزمانيات  
 ضروري لا يحتاج الى تعريف فان كل احد من اهل النظر وغيرهم ينبادر  
 الى ذهنه منها هذا المعنى وما ذكرناه من تفسير لفظي لا تعرف حقيقة فيقال  
 لهم لانسلم تبادر خصوص الزماني من المتقدم بل ما يشمله وتقدم عدم الزمان  
 على وجوده وتقدم الباري على الحوادث فان الزمان والعالم على تقدير  
 كونها قد يمين كما زعموا فلا شك في امكان فرضهما غير قد يمين وفي صحة  
 ان يقال لو كانا حادثين لكان عدم الزمان متقدما على وجوده ولكن الباري  
 متقدما على العالم بغير العلية ويفهم من التقدم المذكور كل من يعرف اللغة  
 معنى حقيقيا وليس بتقدم زماني قطعاً فهو معنى يصح ان يقال الزمان  
 كان معدوما ثم وجد وما كان العالم موجودا مع الباري ثم صار معه  
 وانفهام معنى اللفظ لا يتوقف على كونه مطابقا للواقع غايته انا لا نقدر  
 على تلخيص العبارة فيه بحيث يتبين بها كنه ذلك المعنى من غير ابهام باعتبار  
 الزمان فيه كما يؤهم به لفظ كان و ثم وهذا كما نقول نحن وهم ايضا في بيان  
 معنى التقدم بالقبلية انه معنى مصحح لان يقال وجد هذا فوجد ذلك دون  
 العكس والفاه ايضا مشعر بالتعقب الزماني وليس بمبراد ولا صحيح ولا نجد



عبارة بيته لكنه من غير ابهام ومثل هذا كثير فان كل واحد منا يفهم معنى قولنا العتقاء ممكن في نفس الامر واذا سئل عن معنى نفس الامر لا يقدر على بيانه التام بعبارة محذرة فان المراد بها ليس هو الخارج لان العتقاء ليس موجودا في الخارج فلا يعقل انصافه بشئ فيه ولا الذهن لانه كذلك سواء تعلقه ذهني او لابل سواء وجد الذهن اول للفرق بالصدق والكذب بين هذا القول وبين قولنا العتقاء ممتنع في نفس الامر مع كونها حاصلين في الذهن على السواء فنقول المراد بها نفس العتقاء والامر هو العتقاء وكذا في جميع موارد استعمالها المراد بالامر هو المحكوم عليه مع ان لفظة في مشعرة باعتبار الخارج او الذهن وما ذكرناه هو محصل ما قال حجة الاسلام في هذا المقام من ان معنى قولنا ان الله تعالى متقدم على العالم والزمان انه كان ولا عالم ولا زمان ثم كان ومعه العالم ومعنى قولنا كان ولا عالم وجود ذات الباري تعالى وعدم ذات العالم فقط ومعنى كان ومعه العالم وجود الذاتين فقط وليس من ضرورة ذلك التقدير شئ ثالث وان كان الوهم لا يسكن عن تقدير ثالث فلا التفات الى اغاليط الاوهام ومراده بقوله فقط في الموضوعين حصر معنى القولين فيما ذكر بالنسبة الى امر ثالث موجود هو الزمان في معنى صحة القول الاول لا يقتضي من الموجودات لاذاتواحدة وصحة الثاني لا يقتضي منها الاذاتين لانها لا يقتضيان شيئا اخر اصلا بل انه يصرح في آخر كلامه ان لفظة كان تقتضي امر انشائي اعتباريا لا امرا محققا موجودا لكن الوهم يعجز عن فهم وجود مبتدأ الامر



تقدیر وجود قبل له محقق هو الزمان وهذا كعجزه عن فهم ان يتناهي  
 الاجسام من غير ان يكون وراءه شيء محقق هو خلاء اي بعد لانهاية له  
 او ملاء اي شيء شاغل لذلك البعد \* واذا قيل له ليس وراء العالم شيء لا خلاء  
 ولا ملاء اني عن قبوله لكن العقل يعلم ان الخلاء نفي محض وعدم صرف  
 والبعد عبارة عن الامتداد بين سطوح الاجسام والمفروض تناهي  
 الاجسام الذي هو تناهي العالم فيحكم بان لا خلاء ولا ملاء وراء العالم وان  
 الوهم مخطئ في حكمه وكما انه مخطئ في حكمه بان وراء العالم بعدا مكانيا  
 وعاجز عن ادراك ماهو الحق فيه كذلك هو مخطئ في حكمه بان قبل كل  
 حادث بعد ازمانيا وعاجز عن ادراك ماهو الحق فيه \* واما الطريقة الازامية  
 فهي ايضا مبنية على قدم الزمان المستازم لقدم العالم \* وتقريرها انكم قائلون  
 بان الله تعالى كان قادرا على ان يخلق قبل خلق هذا العالم عالما آخر بان نفرض  
 مثلا ان هذا العالم انتهى الى زماننا بالف دورة من الفلك فيقدر تقدم  
 ذلك العالم عليه بحيث ينتهي الى زماننا بالف ومائة من تلك الدورات  
 وعلما ثالثا قبلها بحيث ينتهي اليها بالف ومائتي دورة فانكم ماتحيلون  
 شيئا من ذلك \* فاما ان يقال ليس بين بدء خلق العالمين المقدرين وبدء خلق العالم  
 المحقق شيء ولنعتبر عنه بالامكان وبطلانه ظاهر \* واما ان يكون الامكان  
 الذي بيننا وبين بدء العوالم الثلاثة كلها واحدا وهذا باطل بداهة واما ان تكون  
 امكانات متغايرة بعضها ازيد وبعضها انتقص وبعضها متساو وهذا هو الحق فان  
 حال هذه الامكانات في الزيادة والنقصان والتساوي كحال الدورات



والدورات التي بين بدء خلق العالم الثاني من المقدرين و بدء خلق الاول  
منها ضعف ما بين بدء خلق الاول و بدء خلق العالم المحقق و كلتاها معاً مساوية  
لما بين خلق الثاني من المقدرين و بدء خلق المحقق فيكون الامكانات  
المذكورة ايضاً كذلك فثبت انها قابلة للزيادة والنقصان والمساواة فتكون  
كميات او مستلزمات للكمية لان الامور المذكورة اولاً وبالذات من  
خواص الكمية ولا شك انها ليست من قبيل العدد ولا المقدار اي الامتداد  
الحال في الجسم فثبت انها الزمان او مستلزمة له لان الكم منحصر في الاقسام  
الثلاثة فقليل العالم عندكم زمان ❖ والاعتراض عليها ❖ اما اولاً فاننا لانسلم ان  
هذه الامكانات التي ذكرتموها امور موجودة بل هي من الاعتبارات  
الوهمية وما استدلتتم به على وجودها غير تام لان المساواة والمقاوطة انما  
تدلان على وجود معروضهما في الخارج لو كان الانصاف بهما في الخارج  
وهنا ليس كذلك بل الانصاف بهما ايضاً اعتباري وانكم معترفون بان  
الامور الوهمية تنصف بهما اذ تقولون ان ما بين الطوفان الى زماننا ازيد مما  
بين بعثة محمد عليه السلام اليه مع انكم قائلون بان هذا الزائد والناقص ليسا  
امر بين محققين بل موهومين وهذا كان يقول لكم قائل اما ان يمكن ان تكون  
كرة العالم اكبر مما وقعت بقدر ذراع في جوانبها وبقدر عشرة اذرع اولاً  
يمكن ❖ فان قلتم لا يمكن فانتم مكابرون ولا اقل من انكم مطالبون بالبرهان على  
امتناعه مع ان لخصوصكم حينئذ ان يقولوا نحن ايضاً لانقول بامكان خلق العالم  
قبل الوقت الذي خلق فيه ❖ وان قلتم يمكن فبالضرورة يكون وراء العالم



مكان بقدر ذراع وبقدر عشرة اذرع والثاني ازيد من الاول بلاشبهة  
فيكون وراء العالم مكان موجود ولا نزاع في بطلانه فما هو جواب عن هذا  
فهو الجواب عما يلزم من وجود الزمان قبل العالم واماثا نيا فان دليكم على  
تقدير تسليم صحته قاصر عن مدعاكم اذا وردتموه لا لزوم قدم الزمان وهو  
لا يدل الا على تقدمه على حدوث العالم في الوقت الذي حدث فيه وعلى  
حدوث المقدور قبله بمقادير ولا يلزم من هذا قدمه \* فان قلت \* نقرر الدليل  
هكذا انكم قائلون بان الله تعالى قادر على خلق العالم قبل الوقت الذي خلقه  
فيه بقدر و آخر و آخر الى غير النهاية والالزام عجزه تعالى عن ذلك وحينئذ  
لا يقف القدر الزائد في مرتبة من المراتب الى غير النهاية وهذا هو القدم  
\* قلت \* لانسلم انهم قائلون بذهاب القدر الذي يمكن فيه خلق العالم الى  
غير النهاية لانه يلزم منه امكان قدم العالم وعندهم امتناعه ثابت بالبراهين  
ولا خير في عدم قدرة الله تعالى على غير الممكن بل هو لازم ولا يسمى هذا  
عجزا فلا يتم هذا التقرير الزامهم \*

### ❖ الحجة الثالثة ❖

ان امكان وجود العالم وامكان ايجاد الصانع اياه ازليان ويلزم منه صحة  
وجوده و ايجاد في الازل ويلزم منها وجوده في الازل اما الاول فلانه  
لاشبهة ولا نزاع في ثبوت امكانها في الجملة وامكان كل ممكن لازم ذاته  
لا يجوز انفكاكه عنه اصلا والالزام الانقلاب من الامتناع الى الامكان  
او بالعكس وكلاهما ضروري الاستحالة واما الثاني فلان الامكان هو اسواء



الطرفين أي الوجود والعدم بالنظر إلى ذات الممكن فصحة كل منهما لازم  
نظر إلى ذاته \* واما الثالث فلا نه يلزم من عدمه ترك الجود الذي هو افاضة  
الوجود وما يتبعه من سائر الكمالات على الممكنات اذ منه غير متناهية من  
الكريم المطلق والجواد الحق وهو لا يليق بشانه \* والاعتراض عليها \* اما  
اولا فان الظرف اعني في الازل في قواكم يلزم من ازالة امكان وجود  
العالم و ايجاده صحة وجوده و ايجاده في الازل ان كان متعلقا بالوجود  
والايجاد فلا نسلم ذلك للزوم فان ازالة امكان الشيء لا يستلزم صحة وجوده  
الازل بل الامر بالعكس فان امكان جميع الخواثل ازل و وجودها في  
الازل غير صحيح وصحة اليجاد الازل متوقفة على صحة الوجود الازل  
وان كان متعلقا بالصحة فاللزوم مسلم بل مآل ازالة امكان الشيء وصحة  
وجوده الازل واحد فلا يستلزم صحة وجوده الازل وقدرة الصانع  
تعالى عليه حتى يكون عدم ايجاده في الازل تركا للوجود وهذا ما قال  
جمهور المحققين ان ازالة الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزم له  
وبينوه باننا اذا قلنا مكانه ازل فالازل في المعنى ظرف للامكان فيلزم كون  
ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصفا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا  
المعنى ظرف لوجوده أي وجوده المستمر الغير المسبوق بالعدم ممكن ومن  
المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا  
امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممثعا  
ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من الممتنعات دون الممكنات لان



الممتنع هو الذي لا يمكن وجوده بوجه من الوجوه ولم يرتض بعض الافاضل  
 هذا المسطور في كتب القوم وادعى ان ازالة الامكان مستلزمة لا مكان  
 الازلية لكن ما اورد في بيانه ما افاد ما اراد و ذلك انه قال امكانه اذا  
 كان مستمرا لا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من  
 اجزاء الازل فيكون عدم منعه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا  
 نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز  
 اتصافه به في كل منها لا بد لا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل  
 منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى  
 ذاته فازلية الامكان مستلزمة لا مكان الازلية هذه عبارته ونحن نقول \*  
 مقدماته غير مسلمة الى قوله بل جاز اتصافه به في كل منها فانه في حيز المنع  
 ولم يذكر ما يلزم منه هذا فانه ما زاد بالتطويل السابق على ان عدم المنع من  
 قبول الوجود مستمر له وهذا اما لا نزاع فيه لان استمرار عدم المنع من  
 قبول الوجود واستمرار امكان الوجود في المال واحد واستمرار الامكان  
 لم ينزع فيه احد الا ان المحققين ادعوا انه لا يقتضي الا ان يكون الوجود  
 في الجملة ولو في وقت من الاوقات جائزا جوازا مستمرا وهذا لا يستلزم  
 ان يكون الوجود المستمر جائزا في الجملة وليس في كلامه ما يستلزم جواز  
 هذا اصلا و بعد من هذا ما ضمه اليه من قوله لا بد لا فقط بل ومعا ايضا فانه  
 لو سلم ان ازالة الامكان يستلزم جواز الاتصاف بالوجود في كل من اجزاء  
 الازل فمن اين يلزم جواز المقارنة ومعلوم ان الاتصاف بالوجود في كل



من اجزاء الازل اعم من الاتصاف به في كل منها معا ومستلزم العام لا يجب ان يكون مستلزما للخاص وهذا كان يقال ازلية امكان المتنافيين يستلزم جواز اتصاف كل منهما بالوجود في كل من اجزاء الازل لا بد لا فقط بل ومعا ولا يخفى بطلانه وجواز اتصافه به في كل منها معا الى آخره الذي فرع عليه ما زعمه من استلزامه ازلية الامكان لا مكان الازلية مما لا طائل تحته وقد اورد عليه النقض اجمالا بالاغراض الغير القارة فانها من الممكنات وامكان كل ممكن ازلي كما ذكرنا مع عدم جواز اتصافها بالوجود المستمر ولا مخلص له عنه الا بانكار امكان شيء غير قار. واما ثانيا فلان ما ذكرتم من حديث الجود ولزوم ازليته كلام خطابي غير نافع في امثال هذه المقامات \*

### الحجة الرابعة \*

لهم فيها ايضا طرفان مبني احدهما اعتبار الامكان الذاتي لحوادث العالم ومبني الاخرى اعتبار الامكان الاستعدادي لها. تقرير الاولى \* ان الحوادث قبل حدوثه لا يخلو اما ان يكون ممكنا او واجبا او ممتنعا والآخر ان باطلان لاستلزامها الانقلاب من الوجوب والامتناع الى الامكان واستحالته ضرورية اذ معنى الوجوب عدم صلاحية عدم اصلا ومعنى الامتناع عدم صلاحية الوجود اصلا ومعنى الامكان صلاحية كليهما في الجملة فلا يعقل اتصاف شيء باثنين منهما الا في الازل ولا في زمانين مع استلزام الثاني لكون الشيء واجبا وجوده في زمان واقعا عدمه فيه فتعين الاول فله قبل حدوثه امكان والامكان امر وجودي لانه لو كان عدميا لم يتحقق



الاباعبار العقل وهذا باطل لان الممكن ممكن اي له امكان سواء اعتبره  
 العقل او لا بل سواء وجد العقل او لا ولان نقيضه الا امكان وهو عدمي  
 لصدقه على الممتنع واحداً النقيضين اذا كان عدمياً لزم ان يكون الآخر  
 وجودياً والالزام ارتفاع النقيضين ولانه لو كان عدمياً لصدق قولنا  
 امكان الممكن لا ولا فرق بين قولنا مكانه لا وقولنا لا امكان له والثاني  
 باطل قطعاً فالاول باطل ايضاً فمزومه باطل ثم هو ليس امراً قائماً بنفسه  
 سواء كان جوهر اولا لان الاضافة معتبرة فيه لا بعقل بدونها اذ  
 امكان الشيء انما هو بالنسبة الى وجوده وعدمه والذوات القائمة بانفسها  
 لا يعتبر فيها من حيث هي اضافة فتكون صفة فتحتاج بالضرورة الى محل  
 ثم تلك الصفة ليست قدرة الفاعل على الممكن ليكون محلها الفاعل فلا يثبت  
 الاقدمه لا قدم العام لان قدرة الفاعل على الشيء تعليل الشيء بنفسه وايضا  
 القدرة لا يعقل الا بالاضافة الى القادروا الامكان ليس كذلك فليس اياها  
 ولا يجوز ان لا يكون بين الممكن وذلك المحل تعلق قوى بان يكون حصوله فيه  
 او معه على التفصيل الذي تقدم في اوائل البحث فثبت ان لكل حادث قبل حدوثه  
 متعلقا هو محل لامكانه وهذا الامكان يسمى قوة لذلك المحل بالنسبة الى  
 ذلك الحادث مالم يوجد فيقال لهيولى النطقة قوة كونه انسانا وذلك  
 المحل موضوع بالنسبة الى هذا الامكان وهو عرض حال فيه واما بالنسبة الى  
 الحادث ايضاً موضوع له ان كان الحادث عرضاً كالاستعدادات المتعاقبة  
 الواردة على المواد وهيولى ومادة له ان كان جسماً وهيولى لمتعلقه ان



كان نفسا ومحل له على الاطلاق ان كان صورة وبعض المحققين سماه بالاضافة  
 الى الصورة مادة لكن الاظهر ان اطلاق المادة عليه باعتبار المركب  
 لا باعتبار الصورة فقط ثم ذلك المحل لا بد ان يكون قد يما او منتهيا الى محل  
 قد يم والاعاد الكلام فيه حتى يلزم التسلسل والمنتهى لا بد ان يكون  
 هيولى فثبت قدم الهيولى وهو قدم العالم ثم الهيولى لا يمكن تحققها الا مع  
 صورة ومنها ما هي مقتضية لصورة معينة كما هي مبينة في مواضعها فثبت  
 قدم تلك الصورة معها فثبت قدم الاجسام المركبة منها ثم الجسم مستلزم  
 لبعض الاعراض فثبت قدمها ايضا \* هذا تقرير الحجة على الطريقة  
 الاولى \* والاعتراض عليه من وجوه \* الاول انا لانسلم ان الامكان  
 وجودى اى موجود فى الخارج وما ذكرتم فى بيانها من الوجوه كلها  
 فاسدة اما اولها فلانها منقوضة بالامتناع اذ لو صح شئ منها لزم ان يكون الامتناع  
 احرا وجودا فيساق الكلام فيه بمثل ما سبق فى الامكان حتى يلزم ان يكون  
 للممتنع كشرىك البارى متعلق قديم يكون امتناعه حالا فيه ولا شك فى بطلانه  
 واما ثانيا فلان قواكم فى الاول من الدلة على ان الامكان وجودى من  
 انه لو كان عدميا لم يتحقق الا باعتبار العقل ان اردتم به انه لو كان عدميا  
 لم يتصف به الممكن الا اذا اعتبر العقل اتصافه به فالملازمة ممنوعة فان الاشياء  
 تتصف بالامور الاعتبارية العددية فى انفسها سواء اعتبرها معتبرا ولا كما ان  
 اجتماع النقيضين متصف بالامتناع مع قطع النظر عن جميع الاعتبارات  
 بخلاف اتصافه بالامكان فانه لا يكون الا باعتبار العقل ولهذا يصدق الحكم



بالاول دون الثاني مع استوائهما في تحققهما في العقل وعدم تحققهما في الخارج  
وهذا معنى ما يقال ان الشيء كذا في نفس الامر كما نبهناك عليه فيما سبق وان  
اردتم به انه لو كان عدمه ميا لم يوجد الا في العقل فاللازمة مسلمة لكن بطلان  
الثاني ممنوع وما ذكرتم في بيانه فساد يظهر مما ذكرناه اتقاوا ايضا قولكم  
في الثاني منها احد النقيضين اذا كان عدمه ميا لزم ان يكون الا خروجه با  
باطل وقولكم والالزام ارتفاع النقيضين ان اردتم به ارتفاعهما عن الصدق  
على شيء معين وهو الارتفاع المحال فلا نسلم اللازمة فان العمى واللاعبي  
كلاهما عدميان مع انه لا يخلو شيء عن صدق احدهما عليه وان اردتم به ارتفاعهما  
عن الوجود بان لا يكون شيء منهما وجودا فاللازمة مسلمة لكن لا بطلان  
هنا فان قولنا الامكان ليس بوجود الا لا يمكن ليس بوجود لا يتضح  
فساد اصلا بخلاف قولنا هذا الشيء ليس بممكن هذا الشيء ليس بلا ممكن  
فان بطلانه بدعي سواء كان احدهما وجودا ولا وايضا قولكم في الثالث  
منها لا فرق بين قولنا مكانه لا ولا امكان له باطل لان معنى الاول ان  
لا امكان الذي هو منصف به امر عدمي ومعنى الثاني انه ليس متصفا  
بالامكان والفرق بينهما بين \* الثاني \* انه لو سلم ان الحادث محتاج قبل  
حدوثه الى متعلق فلم لا يجوز ان يكون ذلك المتعلق فاعله والتعلق بينه  
وبين فاعله اقوى من التعلق بينه وبين ما جماعته منه متعلقا لان فاعله يوجب  
وجوده دون ذلك المتعلق \* فان قيل \* محل الحادث ما يقوم به الحادث عند  
حدوثه فجاز قيام امكانه به قبل حدوثه واما الفاعل فلا يقوم به الحادث



حتى يجوز قيام امكانه به قلنا \* هذا على تقدير تسليمه لا يتأتى في نفس \* فان قيل \*  
لو كان المتعلق هو الفاعل لكان الامكان هو القدرة وقد ابطالنا \* قلنا  
لا نسلم ولم لا يجوز ان يكون صفة اخرى للفاعل \* الثالث \* المعارضة بان  
الامكان صفة للممكن وصفة الشيء لا يجوز ان تكون قائما بغيره ولو كان بينهما اي  
تعلق فرض فلا يجوز قيام امكان الممكن بغيره والالزام ان لا يكون الممكن  
ممكنا ولو ردد هذه الاعتراضات ولزوم هذه الفسادات على هذا التقدير عدل  
بعضهم في تقرير هذه الطريقة الى وجه آخر وقال ان الامكان وان لم يكن  
في نفسه موجودا خارجيا لكنه يتعلق بشيء غير الممكن فمن حيث تعلقه بذلك  
الشيء يقتضى وجوده في الخارج قبل وجود الحادث \* وتوضيح هذا  
الكلام ان الامكان لا بد ان يكون بالقياس الى وجود الوجود على قسمين  
وجود بالذات اي كون الشيء في نفسه كوجود البياض ووجود بالعرض  
وهو كون الشيء شبيهاً بآخر وهذا اما ان يكون بتغير صفة الشيء الاول مع بقاء  
حقيقته ككون الجسم ابيض وكون الهوى ذات صورة او جسم او بتغير ذاته  
وحقيقته ككون الماء هواء فان هذه الاكوان وجودات للبياض والصورة  
والجسم والهواء بالذات والجسم والهوى والماء بالعرض فامكانات وجودات  
الامور الاربعة المذكورة او لا متعلقة قبل حدوثها بالامور الثلاثة المذكورة  
آخر افقتضى ان يكون حينئذ موجود في الخارج والالم يكن ان يحصل لها  
اشياء اخر او تصير اشياء اخر هذا في الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض  
اما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات فالممكن به اما ان يكون وجوده متعلقا



بشيء اما موضوع كوجود الاعراض او مادة كوجود الصورة والجسم  
والنفس او لا كالمجردات المطلقة والثاني لا يجوز ان يكون حاداً ثاو الا لكان  
له امكان قبل حدوثه لما مر ولا يجوز ان يكون قائماً بنفسه ولا بموضوع دون  
آخر ولا بمادة دون اخرى اذ لا تعلق له ولا اختصاص بشيء منها مثل هذا  
يكون اما ممتنع الوجود او قد يماو الاول ان كان حادثاً قبل حدوثه يمكن  
ان يوجد في الموضوع او في المادة او مع المادة فيجب ان يكون حينئذ  
ذلك الموضوع او المادة موجوداً او الالم يكن وجوده فيه او معه فثبت  
ان امكان الحادث على الاطلاق يقتضي ان يكون موجوداً قبل حدوث  
الحادث ثم ننقل الكلام الى ذلك الشيء انه حادث او قد يماو الاول باطل  
فتعين الثاني فيازم قدم العالم والاعتراض على هذا التقرير من وجهين  
\* الاول \* النقص وتقريره انه يلزم منه عدم جواز ان يحدث موضوع  
مع عرض او بدن مع نفس لان هذا العرض او النفس قبل حدوثه يمكن  
ان يوجد في ذلك الموضوع او مع ذلك البدن الى آخر المقدمات واللازم  
باطل ضرورة واتفاقا . الثاني . الحل وهو ان الملازمين اعني قوله في  
الاول والالم يكن ان يحصل لها اشياء اخر الى آخره وفي الثاني والالم يكن  
وجوده فيها او معها منوعان اذ يكفي في امكان وجود الحادث على الوجوه  
المذكورة امكان وجود تلك الاشياء التي وجوده متعلق بها قبل حدوثه  
ووجودها حينئذ بالفعل ليس بالازم نعم ذلك الامكان منتف بشرط عدم  
تلك الاشياء لكن بين تحقق الشيء بشرط عدم شيء وبين تحققه في وقت



عدم ذلك الشيء بكون بعيد على ان في هذا التقرير تطويلا بلا طائل لانه  
 اذا اعتبر في الوجود بالذات الوجود في الشيء او معه فقد اعتبر فيه الوجود  
 بالعرض فلا حاجة الى ذكره على حدة والتطويل الذي وقع فيه وتقرير الثانية  
 ان الممكن لا يخلو اما ان يكون امكانه الذاتي كافيا في فيضان الوجود عليه  
 من مؤثره القديم اولا فان كان الاول لزم قدمه لامتناع تخلف الملول  
 عن علته النامة فثبت المطلوب وان كان الثاني فلا بد ان يتوقف وجوده  
 على شرط فان كان ذلك الشرط قد يفتك ذلك وان كان حاد ثانيا توقف  
 بالضرورة على شرط آخر حادث والالم يكن هو حاد ثانيا ذكر في توقف هذا  
 الشرط الثاني على آخر حادث وهكذا الى غير النهاية فيكون كل حادث  
 مشروطا بحوادث مترتبة غير متناهية فلا يخلو اما ان يكون مجموعة في  
 الوجود او متعاقبة والاول هو التسلسل المحال فتعين الثاني ولا بد ان يكون  
 لها محل متعلق بذلك الحادث اذ لو لم يتعلق بمحل او تعلقت بمحل ليس له  
 اختصاص بذلك الحادث لم يكن حادثة لواسطتها ولي من حدوث غيره  
 فثبت لكل حادث شروط متعاقبة غير متناهية متواردة على محل ولزم  
 قدم هذا المحل والامتنع تعاقب الامور الغير المتناهية عليه وهذه الشروط  
 محصلة لاستعداد الحادث للوجود ومقربة له اليه ولموجد مبايجاد فان  
 الحيوان حين ما كانت مادته بصورة النطفة ابعد من الوجود وموجد  
 ابعد من ايجاد منه اذا كانت مادته بصورة المضغة وهو المسمى بالامكان  
 الاستعدادي وهو غير الامكان الذاتي لانه امر موجود من قبيل الكيف



دون الامكان الذاتي فانه اعتبار عقلي كما عرفت ولانه بالنسبة الى كل  
 حادث متعدد بل غير متناه دون الذاتي فانه واحد ولانه غير لازم لماهية  
 الممكن دون الذاتي فانه لازم لما تمتنع الاتممكك عنها ولانه حال في مادة  
 الحادث لافيه دون الذاتي فانه لا يتفاوت اصلا فثبت بهذا التقرير قدم  
 الممكنات الموجودة اما بدواتها او بموادها فثبت به قدم العالم وهو المطلوب  
 والاعتراض عليه \* انه مبني على امور مثل كون الموجد تعالى موجبا  
 لا مختارا او جواز كون مادة الممكن قديمة وجواز تسلسل الامور المتعاقبة  
 الى غير النهاية وقد كشفنا عنها الغطاء فيما سبق بما لا مزيد عليه فلا حاجة  
 الى الاعادة والذي تذكره ههنا ان تلك الامور المتعاقبة على تقدير  
 تسليم جوازها ولزومها من اين لزم احتياجها الى المحل ولم لا يجوز ان يكون  
 امور اقيمة بانفسها مناسبة للحادث بحسب ذواتها على مراتب متفاوتة وما  
 ذكر من انها مقربة للعملة الفاعلية الى مفعولها ولا بتصور قربها من الوجود  
 على مراتب متفاوتة غير متناهية حال كونه معدوما الا اذا كان هناك  
 امر يتعلق وجوده به بان يوجد فيه او معه وتوارد عليه حالات غير متناهية  
 مهيئة لوجوده ولولا ذلك الامر الذي يتعلق بوجود ذلك الحادث لم يتصور كون  
 تلك السلسلة مقربة الى ذلك الحادث المخصوص دون غيره مجرد ادعاء غير  
 مسموع فان ذلك يتصور بما صورناه وما قيل في بيان ذلك من ان القرب  
 بالحقيقة صفة المحل فانه هو الذي يقرب من وجود ذلك الحال فيه على تلك  
 المراتب ممنوع فانه لا معنى للقرب والبعث ههنا الا كثرة الوسائط وقلتها



او طول الزمان المتخلل وقصره وكلا المعنيين بالنسبة الى تلك الامور مع  
الحادث ظاهر فان بين بعضها وبين الحادث وسائل كثيرة وبين بعضها  
وبينه وسائل قليلة وكذا الزمان بين بعضها وبينه طويل وبين بعضها وبينه  
قصير واما بالنسبة الى المادة التي يوجد فيها او معها الحادث فلا تحقق لشيء  
من هذين المعنيين الا باعتبار تلك الامور بان يقال هي حال كونها مع هذا  
الاستعداد ابعد من الحادث منها حال كونها مع ذلك الاستعداد باحد  
المعنيين فوضح ان تلك الامور اقرب بان يكون القرب والبعد صفة لها  
بالحقيقة من المحل المذكور ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون محلها الفاعل \* فان  
قلت \* مناسبة المادة لما تقوم بها اقوى من مناسبة الفاعل لاثره الغير القائم به  
\* قلت \* قد عرفت اندفاعه في الاعتراض على الطريقة الاولى \* واعلم \* ان الامام  
الرازي اورد دليلا على كل ما كان مفترقا في وجوده الى المؤثر فانه يجب  
ان يكون محدثا وقال هذا ابرهان عظيم ونكتة جليلة قوية في بيان استناد  
الاثار الى المؤثر لا يحصل الاحال الحدوث فيصلح ان يعارض به ادلتهم على  
قدم العالم اذ لا نزاع في انه اثر المؤثر \* تقرير الدليل \* على ما ذكره الامام  
انا اذا اسندنا الباقي حال بقاءه الى المؤثر فهذا الاثر اما ان يصدق عليه انه  
كان حاصلا قبل ذلك او يصدق عليه انه ما كان حاصلا قبل ذلك فان  
كان الاول لزم ان يقال المؤثر حصل في هذا الوقت شئنا كان حاصلا قبل  
ذلك وهذا غير معقول وان كان الثاني فهذا الاثر يكون حادثا لباقي فيكون  
المفترقا الى المؤثر هو الحادث لا الباقي \* تقرير الآخر \* فيه زيادة تفصيل بوجوده



وهو ان الافتقار الى المؤثر اما ان يحصل حال وجود الاثر او حال عدمه  
 فان حصل حال الوجود فاما ان يحصل حال الحدوث او حال البقاء  
 لاجاز ان يحصل حال البقاء والالزام ان يكون الشيء حال بقائه مفتقرا الى  
 موجد يوجده ومكون يكونه وذلك محال لان ايجاد الموجود وتحصيل  
 الحاصل محال في بداهة العقول فلم يبق الا ان يكون افتقارا لاثري الى المؤثر اما  
 حال عدمه او حال الحدوث وعلى التقديرين يلزم ان يكون كل موجود  
 مفتقرا الى المؤثر حادثا \* وذكر وافي الجواب عنه \* ان التأثير في الباقي وان  
 كان قد يما هو ان دوامه بدوام المؤثر فلا يكون تحصيل الحاصل ولا في امر  
 متحد دلائق له بالباقي من حيث هو باق قالوا فلا يكون هذا الدليل تاما فضلا  
 عن ان يكون قويا \* ونحن نقول \* هذا الجواب لا يشفي عيلا لان ذلك المؤثر  
 اما ان يعطيه اصل الوجود اى يجعله متصفاه كما انه يفيد دوامه اولا فان كان  
 الاول فليستين انه في اية حالة يعطى التقديم اصل الوجود واعطاؤه البتة  
 يقتضى حالة لم يتحقق الوجود قبلها والا كان تحصيل الحاصل ولا يتصور للتقديم  
 هذه الحالة وان كان الثاني لم يكن المؤثر مؤثرا لان المؤثر اما الفاعل او العلة  
 المستقلة واما ما كان يلزم ان يكون معطيا لاصل الوجود ومحصلا له وقد صرح  
 بهذا بعض هؤلاء المحييين في مواضع من كلامه كيف وانه قول بان الممكن  
 التقديم لا يفتقر في اصل وجوده الى مؤثر واذا لم يفتقر في اصل وجوده  
 الى مؤثر فمن اين لزم افتقاره في دوام ذلك الوجود الى المؤثر \* نعم يرد  
 على الامام الرازي بانك قائل بان علامة الافتقار الى المؤثر هو الامكان



وبالصفات القدسية لله تعالى ولا شك ان الصفات ليست واجبة لذاتها فتكون  
ممكنة فلزم افتقارها الى المؤثر واستفادته وجوداتها منه فلزم تاثير المؤثر  
في القديم لكن هذا الالتزام لا يفيد الحكم هنا لا الآن بصدد المنازعة  
معهم في اقتدارهم على اثبات مطالبهم بالبراهين فلا سبيل لهم الى ايرادها  
واتمامه بحيث لا يبقى مجال توجه منفع وقد خ فيها ولا ينفعهم الكلام لاقتناعي  
والالزامي مع ان جمهور الملمين وان قالوا بشبوت الصفات القدسية لكن  
علة الافتقار الى المؤثر عندهم هي الحدوث لا الامكان فقط ومسدعاهم  
حدوث كل ممكن وبراہينهم ناهضة عليه فقط فلا الزام عليهم وانما اشبعنا  
الكلام في هذا البحث واستبعنا ذيله لان ما ذكر من مقدمات دلائلهم  
اصول لمقاصدهم واساس لقواعدهم وامهات المباني وعقايدهم دائرة عليه  
في كثير من مباحثهم فاردت ان نطلع القطن الناظر في هذا الكتاب نظرا لانضاف  
على مواضع الخلل ومواقف الزلل في اصولهم التي هي ملاك طريقتهم ومدار  
عقيدتهم ليعرف ان كلام الملمين من جهة المباشرة والمناظرة اقوى من  
كلامهم فكيف وهو متصور بالبيئة القطعية والحجة اليقينية وهي اقوال  
الانبياء المقطوع بحجتها بشهادة المعجزات البهية والآيات السنية التي لا تبقى  
معهما شبهة لمن له ذكاء في السجينة وصفاء في الرواية فايوازن الطالب  
للحق بين كلامي القرينين بميزان النظر ثم اذا تبين له قدر كل منهما فايطالب  
خصوص الملمين بمؤيد مثل مؤيدهم ومستند قريب من مستندهم واني لهم  
هذا والله المؤيد والمسدد



المبحث الثاني

(أبدية العالم اعلم) ان النزاع بين الفريقين في ابدية العالم ليس مثل النزاع في  
ازليته فان القولين في ابديته متناقضان فان الفلاسفة يقولون يلزوم ابديته  
والمليون بعدم لزومها الا يلزوم عدمها بل هم يجوزون ابديته ويقول جمهورهم  
بوقوعها ايضا الظواهر النصوص وبعضهم توقف فيه واول تلك الظواهر  
واما القولان في ازليته فاحص من النقيضين اذ الفلاسفة قائلون يلزومها  
والمليون بامتناعها وقال بعض العلماء \* الكرامية وان قالوا بحدوث الاجسام  
قائلون بانها ابدية يمتنع فناؤها وهذا بظاهرة مناف لما ذكره حجة الاسلام  
من ان الكرامية يقولون ان الله تعالى يحدث في ذاته صفة اليجاد فيصير بها  
الموجود موجودا او يحدث في ذاته صفة الاعدام فيصير بها المعدوم معدوما  
الا ان يقال انهم اختلفوا في هذه المسئلة فرقتين فكل من المنقولين قول فرقة  
منهم \* ثم حججهم الثانية والثالثة لا ثبات قدم العالم لو تماثلت على ابديته اما  
الثانية فبان يقال الزمان ابدى ويلزم منه ابدية العالم اما حقيقة الملزوم فلان  
الزمان لو فنى اكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل الى  
آخر ما ذكر هناك وايضا لو فنى العالم امان يفنى معه صانعه وهو باطل  
بالا ثفاق واما ان يبقى بعده اما بقدر متناه او غير متناه الى آخر المقدمات  
واما الثالثة فبان يقال لو فنى العالم ازم ترك الجود من الجواد المطلق ازمنة  
غير متناهية وهو لا يابق بشانه \* وفي هذا نظره لانه لا يلزم من فناء العالم  
ترك الجود الا اذا لم يوجد بدله ما هو بمنزلة ولا يلزم من فناء ذلك فان



قلت • لو اوجد بدله لم يفن العالم لانه ايضا عالم اذ العالم كل ماسوى الله تعالى  
كما ذكر • والمراد بفناء العالم الذي يحكم بامتناعه فناؤه بالكلية والافلازاع  
في جواز فناء بعضه بل في وقوعه على الدوام والاستمرار • قلت • مدعاهم  
ان هذا العالم المتحقق لا يجوز فناؤه بالكلية وحينئذ يرد ما ذكر • وكذا الحجة  
الرابعة ايضا جارية هنا لكن اذا كان بناء الاستدلال على الامكان الذاتي  
واما اذا كان بناؤه على الامكان الاستعدادي فلا اذ لا تعلق له بيقين بالمكان  
وامتناع فناؤه • واما الحجة الاولى فلا جريان لها هنا الا اذا اقررت مدعاهم  
ما قررناها به وانما اخترنا هذا التقرير لكونه ابلغ تقرير لانتهاى الاحكام وجوه  
الاعتراض على الحجج المذكورة قد علمت فلا حاجة الى الاعادة وانما ذكر  
لهم ما هو مختص بهذا المطلوب وهو ثلاثة اوجه • الاول • ما نقل عن  
جالينوس انه قال لو كانت الشمس مثلاً تقبل الانعدام لظهر فيها ذبول في المدد  
المديدة والارض التي بها تعرف مقادير الاجرام العلوية تدل على ان  
مقدارها هذا منذ آلاف سنين فلما لم تدل في هذه الآمال الطويلة دل على  
انها لا تفسد • والاعتراض عليه • ان مطلوبة بهذا الدليل ان كان امتناع فساد  
الشمس كما هو زعم اخوانه والمتنازع فيه يدل عليه مقدم شرطية فهو  
على تقدير تمامه لا يدل الاعلى عدم وقوع الفساد الاعلى امتناعه اذ لا شبهة  
في ان الرصد لا يدل الاعلى وقوعه اولا ووقوعه لاعلى وجوبه او امتناعه  
ولهذا قال دل على انها لا تفسد ولم يقل لا تقبل الفساد وان كان عدم وقوع  
فسادها قد ليله لا يتم لان حاصله قياس شرطى استثنائي من متصلة واستثناء



نقيض قاليها هكذا ان كانت الشمس مما يفسد لذ بليت لكنهم لم تذبل وفي مثله  
 شرط الانتاج ان يكون مقدم المتصلة مستلزما لتاليها فهذا المقدم غير صحيح  
 اي غير صالح لان يكون مقدها اذ فساد الشيء لا يكون الا بطريق الذبول  
 او ان الشمس مما يفسد بطريق الذبول فلا نسلم انه يلزم ان يقع له  
 ذبول الى الآن فان الشمس الفاسد بطريق الذبول ليس يلزم ان يظهر  
 له ذبول من اول وجوده بل كثيرا ما يكون له النمو مدة مدبرة  
 ثم يتبدى فيه الذبول فلعل الشمس تبقى بعد زمان ما تدمد اذا قرب فسادها  
 شرعت في الذبول ولو سلم فلعله وقع لها ذبول لكن لبعدها عنا وقلة  
 ذلك الذبول لا يظهر لنا فانهم قالوا عظم جرم الشمس مثل عظم كرة الارض  
 اكثر من مائة و ستمائة مرة مع كبر كرة الارض في نفسها ولا نراها الا صغيرة  
 القدر فلو انتقص من اطرافها مقدار اصبع مثلا كيف يظهر لنا ودلالة الارصاد  
 ليست على سبيل التحقق بل على وجه التقريب . فان قال قائل . نحن لانستدل  
 على عدم ذبولها بالارصاد بل بان الذبول يستلزم احدا من ممتنعين على  
 الفلكيات اما الحركة المستقيمة او الخلاء وذلك لان الذبول لا يكون الا  
 بانتقاص جزء من الجسم فان كان ذلك الانتقاص بانفصال ذلك الجزء  
 عن الاجزاء الاخر وانتقاله الى جزء آخر رفع انتقال شيء الى حيزه يلزم الحركة  
 المستقيمة للمتقلين وبدون هذا الانتقال يلزم الخلاء وهو محال مطلقا . قلنا .  
 لانسلم امتناع شيء منها لا مطلقا ولا في الفلكيات وادلتها مرفقة كما بين في موضعه  
 الوجه الثاني . انهم قالوا العالم لا يتعدم لانه لا يعقل سبب معدوم له واما الانعدام



بعد الوجود فلا بد ان يكون الاعدام من سبب و ذلك لان سببه لا يجوز ان  
لا يستند الى قديم و الا تسلسلت الاسباب و اذا استند الى قديم فلا يجوز ان  
يكون موجبا بالذات لهذا العدم و الاستحالة الوجود و قد فرض موجودا  
فلا بد ان يكون السبب ارادة القديم و هذا ايضا محال لان الارادة ان حدثت  
فقد تغير القديم و هو محال و الا فيكون القديم و ارادته على نعت واحد  
و المراد تغير من العدم الى الوجود ثم من الوجود الى العدم و هو ايضا محال  
للزوم تخلف المعلول عن علته التامة و ما ذكرناه من استحالة وجود حادث  
بارادة قديمة تدل على استحالة العدم مع ان ههنا اشكالا آخر اقوى من  
ذلك و هو ان المراد اثر الفاعل لا محالة و اقل درجات اثر الفاعل ان يكون له  
وجود و عدم العالم ليس له وجود حتى يقال انه اثر الفاعل سواء كان موجبا  
بالذات او مختارا و الجواب عن الاشكال الاول قد علم مما بينا سابقا من  
امكان صدور الحادث عن المختار القديم فلا افتقار الى التكرار و عن الاشكال  
الآخر الاقوى ان القول بامتناع كون العدم سببا للحادث منه اثر الفاعل  
باطل فانهم قائلون بان احد طرفي الممكن اعني وجوده و عدمه لا يمكن وقوعه  
الا لسبب خارج عن ذات الممكن و يدعون فيه الضرورة فعدم الممكن سواء  
كان عدما اصليا او طارئا يكون مسببا عن شيء و لا نغني بالاثرا لا هذا  
\* فان قالوا \* السبب اعم من الفاعل فلا يلزم من الاحتياج الى سبب ما  
الاحتياج الى الفاعل \* فانا قائلون \* بطر و الا عدام على الجواهر العنصرية  
و اعراضها لكن لا بطريق الصدور عن فاعل بل بسبب انتفاء شرائط



و جودها فاذا انتفى شرط وجود شيء انتفى الوجود عنه بالضرورة فطرو  
العدم لهذا التأثير فاعل فيه . و بيان هذا ان من الاعراض اعراضا غير  
قارة لا تقبل ذواتها البقاء بل مقتضى ذواتها العدم عقيب الوجود كالحركة  
مثلا بسبب اعدامها الطارية على ذواتها لا شيء آخر وقد تكون جملة منها  
كدورات معينة شرطا لوجود شيء وبقائه فاذا انتهت تلك الجملة بمقتضى  
ذاتها انتفى ذلك الشيء بالضرورة ولا يتأتى مثل هذا في فناء العالم لان  
تلك الاعراض لا بد لها من محل تقوم به فهو شرط وجودها فلو كان  
وجوده مشروطا بشيء منها لزم الدور او التسلسل قلنا اذا كان وجود  
شيء وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء فلا يمكن وقوع شيء منها الا اذا رجعه  
الى حد الوجود شيء من خارج لا فرق في هذا بين طريقي الوجود والعدم  
وهذا معنى تاثير المؤثر فيه وكونه اثره سواء كان ذلك الشيء موجبا  
لذاته لذلك الرجحان او باختياره فان جعل الشخص بصيرا كما انه يصلح  
ان يكون من شيء بوجبه كذلك جعله اعمى بعد كونه بصيرا يصلح ايضا  
ان يكون من شيء بوجبه لا اباء للعقل عن الثاني كما لا اباء له عن الاول  
ومعنى الفاعل على ما يقولون ما يكون الشيء منه واذا انتم اعترفتم بوقوع  
العدم وتعلقه بسبب هو عدم شرط الوجود فلم لا يجوز تعلق ذلك  
الوقوع بشيء هو منه ولم يقتضى الثاني ان يكون الواقع موجودا دون  
الاول لا بد له من بيان واذا انتم قلتم علة الاحتياج الى المرجح هي مجرد  
الامكان لزمكم كون العدم الازلي للممكن ايضا اثر المؤثر وان ابيتم اطلاق



الاثرو المؤثر والفاعل الا اذا كان المسبب موجودا فلا نزاع اذ ليس  
الغرض تصحيح الالفاظ والاسامي بل توضيح الحقائق والمعاني ولو سلم  
ان العدم لا يصلح ان يكون اثرا للفاعل فليكن فناء العالم ايضا بزوال  
شرط بقاءه كما قلتم في فناء الاشياء ولزوم الدور او التسلسل ممنوع وانما يلزم ذلك  
لو كان وجود كل من المحل وتلك الاعراض شرطا لوجود الاخر او بقاؤه  
لبقاءها وهذا غير لازم اذ يجوز ان يكون وجود المحل شرطا لوجود كل واحد  
من تلك الجملة لا لبقاءه اذ لا يتصور له البقاء ويكون وجود واحد منها اياها  
كان شرطا لبقاء المحل لا لاصل وجوده فما يوجد واحد منها يبقى المحل لتحقيق  
شرطه فيبقى العالم فاذا انتهت الجملة فني العالم لانتهاء شرط بقاءه ففني العالم  
• الوجه الثالث • ان ثبت قدم العالم بدليل لا يثبت بامتناع فناءه كالحجة  
الاولى وكطريقة الامكان الاستعدادي على ما مر ثم يقال اذ اثبت قدمه  
امتنع عدمه اما الملازمة فلان القديم ان كان واجبا فلا خفاء في امتناع عدمه  
وان كان ممكنا وجب انتهاؤه الى فاعل واجب الوجود لذاته دفعا للتسلسل  
ولا يجوز ان يكون فاعله مختارا لما مر من امتناع استناد القديم الى الفاعل المختار  
فيكون موجبا بالذات فان كان ايجابه له بلا شرط يلزم من عدمه عدم الواجب  
وهو ظاهر لزوما وبطلانا وان كان بشرط فلا بد ان يكون ذلك الشرط  
قد يما ظهور امتناع توقف القديم على الحادث فنقل الكلام الى هذا  
الشرط ان كان صدوره عن الواجب بشرط او لا بشرط حتى ينتهي  
الى شرط لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فيكون عدمه مستلزما



لعدم الواجب ولا شك في استحالة هذا اللازم فمأزومه محال فمأزومه هذا  
المأزوم وهو انتفاء القديم المفروض أو لا محال وهو المطلوب \* والجواب عنه  
بعد تسليم امتناع كون القديم اثر المختار على ما يناسب ما من وجوه فساد  
الحجج على قدم العالم فهذا الاستدلال بناؤه على القاسد فهو فاسد \*

### المبحث الثالث

(بيان ان قولنا الله تعالى فاعل العالم وصانعه هل هو بطريق الحقيقة أم لا) العقلاء  
ما خلا الدهرية مطبقون على القول بان للعالم فاعلا وصانعا وان العالم  
مفعوله ومصنوعه لكن المليون يريدون باللفظين معناهما الحقيقي اللغوي  
اذ معنى الفعل والصنع وما اثر صيغ الافعال المنعقدة موضوعات في اللغة  
لايجاد شيء بالقصد والارادة وموجد العالم عندهم مراد مختار فيلزم  
ان يكون المفعول والمصنوع حادثا اذ القديم لا يتصور تعلق الارادة به  
كأمر واما الفلاسفة فيطلقون هذه الالفاظ لا بالحقيقة لانهم لا يشئون  
لموجد الارادة واختيارا بل يزعمون ان صدور العالم عنه بطريق  
الوجوب بحيث يمتنع عقلا عدم صدوره عنه ويجعلونه بمنزلة الجمادات  
التي تحدث عنها الآثار لا بقصد واختيار كالسفوف عن النار والارطوبة  
عن الماء فهم ما قدروا الله حق قدره فيطلقون الفاعل والصانع على  
غير المريد والمفعول والمصنوع على غير المراد وان كان قديما وهذا اما خطاه  
او مجاز بطريق الاستعارة مبنى على تشبيه العلة بالفاعل والمطول بالمفعول  
في ترتيب الثاني، فيهما على الاول ثم اطلاق لفظ المشبه به على المشبه اعني



إطلاق الفاعل والصانع على العلة وإطلاق المفعول والمصنوع على المعلول  
 فان قيل \* ما ذكرتم من اختصاص الفعل بما يكون بالارادة غير صحيح  
 والا لزم ان يكون قولنا فعل بالطبع لنا قضا بمنزلة قولنا فعل بالا اختيار  
 لا بالا اختيار ويكون قولنا فعل بالا اختيار تكرارا بمنزلة قولنا فعل بالا اختيار  
 بالا اختيار واللازمان باطلان فكذلك لزومهما فهو جنس يشمل ما هو بالارادة وما هو  
 بالطبع \* قلناه لزوم التناقض في الاول انما هو اذا كان لفظ فعل مستعملا  
 بطريق الحقيقة وهناك ليس كذلك بل هو مستعمل في جزء معناه اعني  
 مطلق اليجاد اعم من ان يكون بالا اختيار او لا والمجاز في الكلام باب واسع  
 وهذا كما يقال الحجر يريد الحركة الى السفل ويطلب الوقوع في المركز  
 قال الله تعالى فوجد فيها جدارا يريد ان ينقض \* والارادة والمطلب  
 لا يتصوران الا لمن له العلم وبطلان التكرار في الثاني انما يكون اذا كان  
 المراد به التأسيس اعني افادة المعنى اما اذا كان المراد به تقرير المعنى المفاد  
 لغرض من الاغراض فليس فيه فساد بل هو موجب لحسن الكلام  
 فان قيل \* استعمال لفظ الفعل وصبغ الافعال المتعدية فيما ليس بالارادة  
 شائع في كلام العرب واهل العرف قال الشاعر \*

وعينا قال الله كونا فكاكتا \* فعولان بالابد ان ما يفعل الجمر

وجاء في كلامهم ثوقوا اول البرد واخره فانه يفعل بالابد انكم ما يفعل  
 باشجاركم وقيل اغتصموا برد الربيع فانه يفعل بالابد انكم ما يفعل باشجاركم  
 ويقال النار تحرق والسيف يقطع والخبز يشبع والماء يروي ومثل هذا



كثير في العرف والاصل في الاطلاق الحقيقة فحمل هذا كله على المجاز  
 بلاد ليل غير مقبول \* قلنا \* نعم لو كان بغير دليل وهنا الدلائل متحققة مثل  
 نصح ائمة العربية بان اسناد القطع الى السكين والقتل الى السيف والارواء  
 الى الماء وامثال ذلك من قبيل الاسناد المجازي اى الاسناد الى غير الفاعل  
 ومثل اطباق جميع العقلاء على ان الامور المذكورة الآت للافعال المذكورة  
 مع اتفاقهم على الفرق بين آلة الفعل وفاعله ومثل صحة نفي الفعل عن هذه  
 الامور مثل ما فعل القطع السكين بل فعله الشخص المستعمل للسكين  
 وكذا في غيره \* وامامنا استدلال به على ان الفعل عام في الارادى وغيره  
 من اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شىء فقط ففساده بين لائن  
 الاحداث ايضا مما هو مختص عندهم بالارادى \* فان قيل \* نحن وان  
 لم نخصص الفعل بما يكون بالارادة فلا نعمه ايضا بحيث يشمل صفة الآلات  
 والشروط فان معنى الفعل التأثير والشروط ليس لها تأثير في المشروط  
 \* قلنا ان \* اردتم بالتأثير ايجاد الاثر بالاختيار فرحبا بالوفاق وان اردتم به  
 معنى آخر يوجد في بعض ما يحتاج اليه الشىء دون بعض حتى تسموا الاول  
 فاعلا والثانى آلة او شرطا او اى شىء شئتم فهذا المعنى غير بين فينبوه حتى  
 نتكلم فيه فانا لانجد فرقا بين حصول السخونة في جرم النار وبين حصولها  
 في الماء المجاور لها بسببها وانتم تجعلون النار فاعلة الاولى دون الثانية والفرق  
 بان الاولى لا يمكن انفكاكها عنها دون الثانية غير مجدا فانتم لا تشرطون في الفاعل  
 استلزامه بانفراده للمفعول وتجوزون استلزام بعض الشروط له فان قيل \* نحن ايضا



لا نفرق بينها ولا تقول ان النار فاعلة لسخونها الا بطريق المساهلة بل نقول فاعل  
كل الحوادث العنصرية هو المبدأ الفياض . قلنا . فننقل نحن الى مطالبتكم  
بالفرق بين المبدء الفياض على زعمكم وبين النار وانه لم قلتم ان الاول  
هو الفاعل دون الثانية مع قربها واستلزامها لسخونها دون المبدء . وتوقف  
السخونة عليها اظهر من توقفها على المبدء . فان قيل . الفرق ان للمبدء  
شعورا بالسخونة دون النار . قلنا . فيلزم ان يكون الانسان فاعلا لصحته ومرضه  
وطوله وقصره وامثال ذلك فانها محتاجة اليه وله شعور بها والافما الفرق  
بينه وبين المبدء او ما قال صاحب المحاكات ان معنى التأثير هو استتباع  
المؤثر له وتعلقه به بحيث لو انعدم المؤثر انعدم ويستحيل وجوده بدون  
وجود المؤثر لا يغني من الحق شيئا لان هذا التعلق متحقق في جميع العلل عامة  
كانت او ناقصة فاعلية كانت او غيرها بل في الشروط والالات ايضا فان  
كان عطف تعلقه على استتباع عطف تفسير فقد بان الفساد والا فان كان  
المراد بالا استتباع الاقتضاء التام الموجب لترتب الاثر عليه فهذا غير  
مشروط في الفاعل كما ذكرنا آنفا وان كان غير ذلك فلا يعدم في النار  
بالنسبة الى سخونة الماء . فان قيل . انهم يشبثون الارادة لله تعالى حيث  
نقل عنهم انهم يقولون الله تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ  
لم يفعل وصدق الشرطية لا يقتضي وجود مقدمها ولا عدمه فمقدم الشرطية  
الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية دائم  
اللا وقوع فيكون الله تعالى فاعل العالم على الحقيقة ولا يطلقون عليه ايضا



اسم الصانع مع ان الصانع من له الارادة بالاثاق . قلنا . هذا المنقول  
 عنهم كلام لا تحقيق له لان الواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده .  
 وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل فان اريد بدوام وقوع مقدم الشرطية  
 الاولى وعدم وقوع مقدم الثانية دوايمها مع صحة وقوع تقيضها فهذا  
 مخالف لما هم مصرحون به من كونه تعالى موجبا بالذات للعالم بحيث لا يصح عدم  
 وقوعه منه وان اريد دوايمها مع امتناع تقيضها فليس هناك حقيقة  
 الارادة والاختيار بل مجرد اللفظ وايضا متعلق الارادة يجب ان يكون  
 حادثا للعالم عندهم قدس فليس هذا المنقول عنهم الاتعويلها وتلبسها واطلاقهم  
 الصانع عليه تعالى ليس الا بطريق المجاز ثم اسناد الخلق والصنع وامثالها  
 الى الله تعالى على زعمهم ايضا مجازي من قبيل اسناد الفعل الى سببه  
 اذ هو تعالى عندهم ليس فاعلا للعالم كله لا باختيار ولا بغير اختيار بل لجزء  
 واحد منه واما بالنسبة الى سائر اجزائه الغير المتناهية فهو سبب بعيد لا يصل  
 اليها اثره فانظر كيف يعزلون مالك الملوك عن التصرف في ملكه وملكوته  
 تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولا يتبين هذا الا بذكر ما زعموا في  
 كيفية وجود العالم وهو انه صدر عن المبدأ الاول الواجب الوجود بذاته  
 عقل اي ممكن غير متميز ولا حال فيه مستغن في فاعليته عن الآلات الجسمية  
 ثم صدر عن هذا العقل عقل ثان ونفس ناطقة اي ممكن غير متميز ولا حال  
 فيه محتاج في فاعليته الى الآلة الجسمية وجسم يتصرف فيه تلك النفس  
 وهو جرم الفلك التاسع اعني الفلك الاعلى فصدر من هذا العقل عقل



ثالث ونفس ثانية وجسم آخر وهو جرم الفلك الثامن وهو فلك الثوابت  
 وصدر من هذا العقل عقل رابع ونفس ثالثة وجسم آخر وهو جرم الفلك  
 السابع وهو فلك ادلى السيارات اعني فلك الزحل وهكذا حتى انتهى الامر  
 الى عقل تاسع فصدر منه عقل عاشر ونفس تاسعة وجسم هو جرم الفلك  
 الاول وهو فلك اسفل السيارات اعني فلك القمر ويسمى هذا العقل العقل الفعال  
 والمبدء الفياض لتحريكها الارادة لجرم هذا الفلك الى غير النهاية لتقصان  
 صور العناصر ونفوسها وبعض اعراضها عليها منه بواسطة استعدادات  
 تحصل لها بسبب الحركات الفلكية وما يتبعها من الاوضاع المخصوصة ومبنى  
 ذلك زعمهم ان المبدأ الاول واحد من جميع الجهات والواحد لا يجوز  
 ان يصدر عنه المتعدد الا بتعدد جهات من اجزاء وصفات ولو اعتبارية  
 او آلات او قوابل فلا يصدر عن المبدأ الاول الامعلول واحد وهو العقل  
 الاول وانه عاقل مبدئه ونفسه وممكن وجوده فله اعتبارات وجهات  
 ثلاث بعضها اشرف من بعض والالقي ان يصدر من الاشرف الاشرف  
 فصدر عنه بجهة تعقله مبدأه عقل ثان وبجهة تعقله نفسه نفس وبجهة امكانه  
 جسم وهكذا العقول والنفوس والاجسام الاخر المذكورة \* واعلم ان  
 كلامهم في هذا المقام مضطرب وهكذا يكون كل ما ليس مستند الى اصل  
 موثوق به فتأيرة يعملون العقل الاول ذاجات ثلاث لكن بعضهم يشبتون  
 الجهات الثلاث بما ذكرناه وبعضهم يقولون هي وجوده ووجوب وجوده  
 وامكانه ويسندون صدور العقل والنفس وجرم الفلك اليها على الترتيب



وتارة يجعلون العقل الاول ذاجهة والصادر عنه اثنين لكن منهم من  
يقول الجهتان وجوده و امكانه فمن جهة وجوده صدر عنه عقل ومن  
جهة امكانه فلك ومنهم من يقول هاتئقله وجوده وتعلقه امكانه والصادر  
كما ذكر وهكذا كل العقول الا العقل العاشر وتارة يجعلونه ذاجهات  
اربع امكانه ووجوده ووجوبه بالغير وتعلقه لذلك الغير ولا يخفى على الناظر  
خبطهم في كل ذلك ثم انهم لم يذكر وافي بيان ان المبدأ الاول واحد  
من جمع الجهات بالمعنى الذى ذكره شيئا يعند به وما استدلو ا على ان ليس  
لله تعالى صفات رائدة على ذاته مع عدم تمامه كما ستقف عليه لا يعطى الوحدة  
بهذا المعنى واما قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاستدلو ا عليه بوجوه  
ندكر هنا ما هو عمد بها لتبين لك انهم على اى شىء يبنون مثل هذا المطلوب  
الجليل وذلك وجهان الاول انه لو صدر من الواحد الحقيقي شيان لكان  
مصدر الكل منهما ومصدر ريته لهذا غير مصدر ريته لذلك وانه يعقل كل  
منهما بدون تعقل الآخر فلزم البعد في الواحد الحقيقي هذا خلف مع  
ان المصدرين ان كان كل منهما عين ذاته لزم ان يكون له حقيقتان  
مغايرتان وان يكون الواحد اثنين وهما محالان وان كان كل منهما داخل  
فيه لزم التركب فلا يكون واحدا من جميع الجهات وان كانت كل منهما  
خارجة عنه لزم ان يكون مصدر الكل من المصدرين فننقل الكلام الى مصدر ريتي  
المصدرين حتى يلزم احد المعالين المذكورين الذين هما تالبا الشرطيتين  
او التسلسل وان كانت احداهما عينا فلا خرى ان كانت داخلية لزم التركب



وان كانت خارجة لزم احد الامور الثلاثة وان كانت احدهما داخلية  
والاخرى خارجة لزم التركيب مع احد المحالين الآخرين واما اذا كان الصادر  
واحد المقصد رتبة عين الفاعل فلا يلزم شئ من المحالات • والا عراض  
عليه • ان المقصد رتبة امر اضافي اعتباري لا تحقق لها في الخارج فلا يتنافى  
تعدد ها الوحدة الحقيقية وحينئذ نختار انها خارجتان وليس لهما  
صدر ومن فاعل ومصدر رتبة حتى ننقل الكلام الى مصدر رتبة فلا يلزم  
شئ من المحالات • فان قيل • الخلف لازم لان المقصد رتبة ولو كانت امرا  
اعتباريا ينافى الوحدة الحقيقية المفسرة بعدم تعدد الجهات ولو اعتبارية  
كما ذكر • قلنا • المنا في تلك الوحدة تعدد الصفات الاعتبارية الغير  
الاضافية والاسلمية وهي المرادة بالا اعتباريات المنفية في تفسير الوحدة  
والالا يوجد واحد حقيقي اصلا اذ المبدأ والاول منتصف بتقدمه بالذات  
على العالم ومعينه بالزمان له عند هم وبتقدمه عليه مطلقا عند نوا التقدم والمعية  
وصفان اضافيان اعتباريان وكذا هو منتصف بانه ليس بجسم ولا جوهر ولا  
عرض الى غير ذلك • فان قيل • الاضافات والالوب لا تعرض للواحد  
الحقيقي اذ هي امور عقلية لا تحقق لها الا في العقل ولا يمكن تعقلها الا بعد تعقل  
مضاف ومضاف اليه ومسلوب ومسلوب عنه لا يمكن في تعقلها تعقل احد  
المضافين وتعقل المسلوب عنه فلا يكون الواحد الحقيقي من حيث هو واحد  
حقيقي مضافا الى اشياء او مسلوبا عنه اشياء بل باعتبار اتوجها متعددة  
بخلاف المقصد رتبة فانه ليس المراد منها الظاهر الاضافي حتى يتمتع



حصولها للواحد الحقيقي بل كونه بحيث يصح ان تعرض له هذه الاضافة  
ولاشك ان هذه الحيشة حاصلة له في ذاته قبل ان يتعقله عاقل فضلا عن  
ان يتعقل معه شيئا آخر . قلنا . الاضافات والسلوب ايضا حاصلة له بحسب  
ذاته سواء تعقله عاقل او لا والالم يصدق حكم العقل عليه بتلك الاضافات  
والسلوب للزوم ارتفاع النقضين عنه ولاشك في بطلانه ولو سلم فليكن  
المراد من الاضافات والسلوب ايضا كونه بحيث يصح ان تعرض له هذه  
الاضافات والسلوب كما ذكرتم في المصدرية . فان قيل . لا يصح هذا في  
الاضافات والسلوب لانه يلزم منه الصاف المبد بصفات حقيقية وهو باطل  
عندنا . قلنا . لا شبهة لعاقل انه في حد ذاته مع قطع النظر عن تعقل عاقل  
بحيث يصح ان يحكم عليه بهذه الاضافات والسلوب فان لزم منه اتصافه  
بالصفات الحقيقية فهذا برهان على بطلان ما عندكم . فان قيل . يجب ان يكون  
للفاعل مع اثره قبل ايجاد له خصوصية ليست له مع غيره . والالم يكن  
ايجاد له اولى من ايجاد غيره وهو ظاهر فان كان اثر الواحد واحدا  
يجوز ان تكون تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل وامان كان متعدد  
فيلزم ان لا تكون له مع شيء منها تلك الخصوصية لان خصوصيته مع هذا  
غير خصوصيته مع الآخر ضرورة ولا يجوز ان تكون تلك الخصوصية  
بحسب ذات الفاعل لان الذات الواحدة بجميع الجهات لا تتصور بحسبها  
لها خصوصيتان متغايرتان ولا بحسب غيره والالم يكن واحد احق بقبول مرادنا  
بالمصدرية هذه الخصوصية . قلنا . ان اردتم بالغير في قولكم يجب للفاعل



مع اثره خصوصية ليست له مع غيره ما ليس اثره مطلقا او بالخصوصية جزئية معينة فهو مسلم لكن لا يفيد مطلوبكم وان اردتم بالغير غير هذا الاثر الجزئي وبالخصوصية مطلق الخصوصية التي يترتب عليها صحة صدور الاثر عن الفاعل فلا نسلم امتناع ان تكون للواحد بحسب ذاته خصوصية مع شيئين يصدر عنه بسببها مجموعهما دون ما سواهما لا بد لهذا من دليل اذ دعوى البداهة غير مستوعبة ولو سلم فلم لا يجوز ان تكون له بحسب ذاته مع احدها خصوصية وبحسب امر سابي او اعتباري خصوصية مع الآخر فان قيل لانه لا يجوز ان يكون لما ليس له في وجود الخارج دخل في مبدئه وجود الاثر قلنا\* ليس له وجود لا يجوز ان يكون فاعلا للوجود واما ان يكون له دخل في فاعلية الفاعل بان يكون شرطاً لها فلا امتناع فيه فان وجود الاثر كما يتوقف على وجود السبب يتوقف على عدم المانع الا ترى ان الخصوصية التي قلتم ان وجود الاثر موقوف عليها بامر اعتباري قطعاً ليس لما تحقق في الخارج وانما المتحقق فيه ماله تلك الخصوصية واليس من شيعتكم من يجعل امكان المعلول الاول لذاته ووجوب وجوده بالغير جهة صدور فالك وانفس منه والا مكان والوجوب لا تحقق لهما في الخارج بل هما اعتباريان خفائيان ولو سلم فلم لا يجوز ان تكون للفاعل بحسب ذاته مع احدها خصوصية باعتبار صدور هذا عنه وبالنظر اليه مع الآخر خصوصية اخرى فلا تكون للواحد من جهة واحدة ولا باعتبار امر غير متحقق مع شيئين خصوصية بل مع احدهما بحسب ذاته فقط ومع الآخر باعتبار موجود



آخر معها فيكون بهذا الطريق فاعل كل الممكنات الموجودة هو الله تعالى  
 بالحقيقة لا كما قالوا ان الصادر منه عقل فقط وسائر الموجودات صادرة  
 عن غيره وقد قال بعضهم في دفع هذا ان الكل متفقون على ان صدور  
 الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في  
 مقالاتهم واسندوا معلولا الى ما يلبه كما يسندون الى العلة الاتفاقية والعرضية  
 والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه وبنوا عليه مسائلهم  
 \* وفيه نظر \* لان اسنادهم حوادث عالم العناصر الى العقل العاشر المسمى  
 عندهم بالمبدأ الفيض بواسطة الاستعدادات الحاصلة للمواد بسبب الحركات  
 الفلكية وما يتبعها من الاوضاع واتصالات الكواكب وغير ذلك اشهر من  
 ان يخفى فلو كان عندهم ان الكل صادرة من المبدأ الاول فاي شيء اقتضى  
 توسط ذلك العقل في كل حادث من تلك الحوادث مع ان المبدأ الاول  
 بعد تمام الاستعدادات القابلة للوجود بسبب تلك الحركات كاف في ايجادها  
 وايضا انهم اذا اعترفوا بجواز صدور شيتين من الواحد احدهما بحسب ذاته  
 والاخر باعتبار صدور الاول عنه صار قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد  
 والتكلمات التي ارتكبوها في اثباته والنزاع فيه كلها ضائعا محض من ترتب  
 ثمة معتد بها عليه اذ في كل موضع يريدون ان يثبتوا مطلوبا بانه يلزم من  
 انتفاء صدور الاثنين عن الواحد الحقيقي وكثيرا ما يفعلون هذا وينتأق حينئذ  
 لخصومهم ان يلزموهم بانه لا استحالة فيه اذ صدور احدهما بحسب ذاته والاخر  
 باعتبار صدور الاول والظاهر ان قولهم بصدور الكل منه تعالى اولي واقرب



بالحمل على المساهلة والتجوز من قولهم يصدر والبعض عن غيره. الثاني .  
 من وجهي الاسند لال على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد تقريره  
 بطريقتين \* الاول \* انه لو صدر عنه (آ) و (ب) لكان مصدرا (لا) ولما ليس  
 (آ) اذ (ب) ليس (آ) وكذا اذا كان مصدرا (لب) ولم ليس (ب) اذ (آ) ليس (ب)  
 وانه تناقض وفساد هذا اظهر اذ من البين ان نقبض صدور (آ) هو لا صدور (آ)  
 لا صدور (لا) (آ) كان يقال صدر من النار التسخين واللاتسخين الذي هو التجفيف  
 فانه ليس فيه تناقض و تناقض وانما التناقض اذا قبل صدر منها التسخين ولم يصدر  
 منها التسخين \* الثاني \* يقال لو صدر عن الواحد (آ) و (ب) من جهة واحدة  
 صدق قولنا صدر عنه (آ) ولم يصدر عنه (آ) من الجهة الواحدة وانه محال اما  
 صدق الاول فظاهر واما صدق الثاني فلانه لما صدر عنه الباء الذي هو  
 غير (آ) من تلك الجهة صدق انه لم يصدر عنه (آ) من تلك الجهة وصدق انه  
 صدر عنه (آ) ولم يصدر عنه (آ) من جهة واحدة وهما متناقضان وهذا  
 التقرير هو الذي اختاره الرئيس ابو علي وكتبه الى تليذه بهمنيار حين  
 طلب منه البرهان على هذا المطلوب \* والاعتراض عليه \* ان الشرطية اعني  
 قوله لما صدر عنه الباء الى آخره كاذبة فان اللازم من صدور الباء عنه  
 من تلك الجهة ليس انه لم يصدر عنه (آ) من تلك الجهة بل انه صدر عنه ما ليس  
 (آ) من تلك الجهة وهذا ليس نقبضا لقولنا صدر عنه (آ) من تلك الجهة ولا مسلم  
 الاستلزام لفساد آخر ولو سلم لزوم الاول فلا نسلم التناقض فان النقيضين  
 مطلقتان والمطلقتان لا تتناقضان كما عرف في المنطق فان قبضت



احدهما بالزوم مع صدقها قال الامام الرازي العجب ممن يفنى عمره  
 في تعلم الآلة العاصمة وتعليمها ثم اذا جاء الى هذا المطلوب الاشراف اعرض  
 عن استعما لها حتى وقع في غلط يضحك منه الصبيان \* قال شارح  
 الاشارات كان هذا الحكم يعني ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث  
 هو واحد الا شيئا واحدا قريبا من الوضوح وانما كثرت مدافعة الناس  
 اياه لا غفاهم معنى الوحدة الحقيقية وعلى ما ذكره فالغرض مما  
 يورد في صورة الاستدلال التنبيه لاحقيقة الاستدلال فلا يفيد ما يورد  
 عليه من الاعتراضات ونحن نقول اذا حمل هذا الحكم على ما يفهم من  
 الالفاظ المعبر بها عنه فلا نزاع في قربيه من الوضوح بل في كونه في غاية  
 الوضوح لانه اذا اعتبرت الوحدة المجردة التي لا يكون فيها ولا معها تعدد  
 بوجه من الوجوه ولو بعدد القوابل لم يتصور صدور المتعدد وكيف  
 يتصور صدور غير القابل من الفاعل لكن يكون هذا حكما لغوا  
 من غير فائدة اصلا اذ لا يصدق هذا المعنى على شيء من الاشياء لا في  
 الخارج ولا في العقل الا بطريق الفرض كسائر الكليات الفرضية فاية  
 فائدة في معرفة حكمة وانما كثرت مدافعة الناس في ان الواحد الحقيقي  
 الذي هو الله تعالى على ما هو عليه في نفس الامر من احواله بعد التنزل وتسلم  
 كونه موجبا بالذات وان ليس له صفات موجودة هل يجوز ان يصدر  
 عنه متعدد ام لا فنحن نقول نعم للجهات التي يتناها ولان له ذاتا وجودا  
 ووجوب وجود فكيف صار هذا في المعلوم الاول جهات تعدد الفاعلية



و لم يصرف هنا \* فان قيل \* وجود المبدأ الاول عين ذاته وكذا وجوبه  
دون وجود المعلول الاول و وجوبه فحصلت الجهات هنا و لم تحصل ثمه  
\* قلنا \* مرادنا الوجود العام المشترك ولا نزاع لهم في انه زائد في كل  
الموجودات ولا في ان الوجوب امر اعتباري لا يصلح ان يكون عين  
ذات الواجب انما نزا عهم في وجوده الخاص وليس الكلام هنا فيه  
لا يخفى ان قولهم ان الالبق ان يصدر الا شرف من الا شرف كلام  
خطابي لا يليق بان يورد لاثبات المطالب العلية والعجب من ذلك  
الشارح الذي يدعي ان اكثر الفضلاء انما تميروا في هذه المسئلة لعدم  
تعمقهم في الاسرار الحكيمة وهو تعمق فيها وتخلص وتخلص عن ورطة  
هذه الحيرة انه تصدى لرد هذا الكلام الى البرهان فقال اذا استند  
مسببان احدهما اتم وجودا من الآخر الى سببين كذلك وكان المسبب  
الاتم اتم وجودا من المسبب الانقص وجب استناده الى السبب الاتم  
لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته وهذا موضع على وله  
نظائر كثيرة هذا كلامه بعد ان اعترف ان اقوله الا شرف يتبع الا شرف  
مقدمة خطابية وتعجب من ابي علي حيث استعملها في هذا المطلوب وفيه  
مع اشتماله على الاستدلال الظاهر نظر لانه ان اراد بالسببين الاتم والانقص  
ذاتي السببين الموجودين فليس هناك سببان موجودان متغايران بالذات  
حتى يكون احدهما اتم والاخر انقص وجودا بل الموجود هو العقل الاول  
كما هو منقول عنهم والمبدأ الاول بواسطته كما ادعاه هو وان اراد بهاماله دخل



في السببية في الجملة فلا نسلم امتناع ان يكون المعلول اتم وجودا من العلة  
 بهذا المعنى فان القول بان كل ماله معد ات فهو انقص وجودا من معداته  
 بعيد كيف والا سباب هنا مثل الامكان والوجوب ولا وجود لهما اصلا  
 \* فان قيل \* المراد ان السبب الموجد بالنظر الى بعض ماله دخل في السببية  
 اتم وجودا منه بالنظر الى بعض آخر منها \* قلنا \* هذا اعتبار وهمي محض  
 فانه لا معنى لقول من يقول ان وجود العقل الاول بالنظر الى وجوبه بالغير  
 اتم من وجوده بالنظر الى امكانه فان وجوده في ذاته لا يتفاوت بهذا  
 المعنى في التمام والنقصان فكيف اذا قيل وجود المبدأ الاول بالنظر الى  
 وجوب العقل الاول به اتم من وجوده بالنظر الى امكان العقل الاول  
 في ذاته فان اللازم مما اختاره من ان موجد جميع الممكنات ليس الا  
 المبدأ الاول هو هذا قول لا يرضى عاقل ان يتفوه به  
 ولا بما يستلزمه ولعمري ان كلامهم في هذا المطلوب الجليل مما اذا نظر  
 التأمل الى اية جهة منه يتبين له وجوه من الفساد ولهذا  
 من كان دأبه الذب عنهم وكان يجهد في ذلك كل الجهد اعترف هنا  
 بورد كثير مما يورد عليهم ولئن قطع الطالب للحق النظر عن جميع  
 ما قررناه وغيره مما تركناه ونظر بعين الانصاف في انهم كيف حضروا جهات  
 تعدد المعلول الاول في ثلاث مع ان له ذاتا وامكانا وجوبا بالغير ووجودا  
 منه وتعقلا لذاته وتعقلا لفاعله وتعقلا لمعلولاته الى غير ذلك ثم كيف  
 صد رعا هو اقرب الى الوحدة الحقيقية وهو العقل الثاني اشياء كثيرة



جدا وهي الفلك الثامن بما فيه من الثوابت الغير المحصورة وما رصد  
 منها الف ومئتان وهذا خلف وما صدر عما بعده الى العقل العاشر  
 مع ما بعده من تلك الوحدة مثل ذلك بل عشر عشيره وكذا صدر عن  
 العقل الثالث والرابع والخامس اجرام اكثر مما صدر عن العقل السادس  
 فان افلاك العلويات اى زحل والمشتري والمريخ الصادرة عن  
 العقول الثلاثة على زعمهم اكثر مجزءا واحدا من فلك الشمس الصادرة  
 عن العقل السادس لان كلامها مشتمل على تدوير دون فلك الشمس  
 وكذا اجزاء فلك عطارد زائدة على اجزاء فلك القمر بواحد والمثال  
 ذلك من احوال العلويات والسفليات لكفاه في ان يتضح له ان ما وردوه  
 في هذا المقام من الخيالات مما لو بنى عليها الهون المطالب لكان او هن من نسج  
 العناكب فكيف باهول الامور واعظمها وهو بناء السموات والارضين  
 وكيفية وجودها عليها ولئن اشتغلنا بدفع ما تكلف به بعضهم في التفصي  
 عن الاشكالات الموردة عليهم لطال الكلام لتشتت المرام والحق ان  
 التصدي للاطلاع على كنه كيفية ايجاد الله تعالى للعالم خوض في لجة غامرة  
 لا يبد وساحلها ولا ينجود اخلها سيما بمجرد نظر العقل فعلى العاقل ان  
 لا يتجاوز ما تحقق من متين النقل او يتيقن من براهين العقل والله الهادي  
 واليه النهايات ومنه المبادى ❖

❖ المبحث الرابع اثبات الصانع للعالم ❖

اعلم ان المدين لما قالوا بحسب وث العالم لزم لزوم ما بينا احتياجه الى



صانع لا يكون في وجوده محتاجا الى غيره دفعا للتسلسل اذا احتياج كل حادث الى موجود هو جده لا يخفى على عاقل بل قيل هو معلوم للحيوانات العجم ايضا والدهرية يقولون بقدم العالم وباستغنائه عن الصانع وهذا وان كان باطلا ولكن لا يلزمهم ما يلزم الفلاسفة القائلين بقدم العالم مع احتياجه الى الصانع الموجد الواجب الوجود لذاته مستدلين عليه بان العالم ممكن بالاتفاق ومعنى الامكان استواء ما في الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن وترجح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح محال بداهة فوجود العالم محتاج الى مرجح له وذلك المرجح لا يجوز ان يكون ممكنا غير منته الى واجب ولا يلزم التسلسل ولا ممتنع وهو ظاهر فثبت انه واجب الوجود وهو المطلوب \* والا عترض عليهم \* ان احتياج الممكن ولو كان قد بما فرضا الى ما يرجح به احد طرفيه مما لا شبهة فيه لكن الكلام في الفاعل المفيد لوجوده مثلا وفعل الوجود وافادته يقتضي البتة وقتا يكون الوجود قبله غير حاصل ولا يتصور هذا في القديم فان قيل نحن نتجاوز كافي اطلاق الفاعل والصانع ومرادنا بهما على لا يمكن وجود العالم بدون وجودها قلنا \* يلزمكم جواز عدم انتهائها الى علة واجبة الوجود لذاتها لان تجويزكم لوجود وجودات متعاقبة الى غير النهاية مستلزم لجواز عدم انتهائها الى الواجب مع كون كل منها علة لآخر منها الى الحادث اليومي فان ترتب اجزاء الزمان وما فيها كترتب افراد العلية فاذا اجاز ان لا تنتهي اجزاء الزمان وما فيها الى جزء لاجز قبله والى شيء لا شيء قبله بالزمان فليجز عدم انتهائها افراد العلية الى



علية لاعلية قبلها فان الدلائل الدالة على استحالة وجود امور غير متناهية ان  
تمت دلت على استحالة مطلقا سواء كانت تلك الامور مجتمعة في الوجود او لا  
وسواء كانت مرتبة او لا كما ينافي اوائل الكتاب وان لم يتم لم يثبت عدم  
جواز شيء من الصور الثلاث فاذا لم يجعلوا تلك الدلائل مثبتة لعدم جواز  
صورتين من الصور الثلاث فلا يثبت لها عدم جواز الاخرى ايضا  
فان قيل • لناد ليل على استحالة تسلسل العلل الى غير النهاية دون تسلسل  
ما سواها بل على اصل المدعى اعني ثبوت علة للعالم واجبة بذاتها • تقريره  
ان موجودات العالم لو كان بعضها علة لبعض الى غير النهاية لحصلت سلسلة  
من ممكنات غير متناهية وهو يستلزم المحال والملازمة الاولى بينة  
اذ المفروض عدم تناهي العلبة بين تلك الموجودات فلو كانت منها ما هو  
محتاج الى العلة لتناهى العلية هذا خلف والمحتاج الى العلة ممكن قطعاً واما  
الملازمة الثانية فلان مجموع تلك السلسلة ممكنة اذ هي محتاجة الى اجزائها  
والمحتاج الى شيء اى شيء كان ممكن سيما اذا كان المحتاج اليه ممكناً بل ممكنات  
غير متناهية وموجودات لان جميع اجزائها موجودة اذ هي ليست الا عللاً  
ومعلولات ويجب اجتماع العلة والمعلول في الوجود وعدم المركب لا يعقل  
الابعد من جزء من اجزائه فلها علة موجودة مستقلة بمعنى انه لا يكون لها  
شريك في ذلك الايجاد خارج عنها اصلاً اذ لا بد اكل ممكن في وجودها منها  
فعلتها اما نفسها وهو ضروري البطلان وينبئ عليه بان العلة الموجودة للشيء  
يجب ان تكون متقدمة بالذات عليه ولا يتصور تقدم الشيء على نفسه



واما جزء هافا ما كل جزء وهو باطل لانه لا شئ من الاجزاء كافيا في وجود  
السلسلة فضلا عن كل جزء وايضا يلزم توارد العلل المستقلة على معلول  
واحد بالشخص اعني مجموع السلسلة وكل جزء منها اما الاول فظاهر واما  
الثاني فلان الموجد المستقل للمركب الذي هو كل جزء من ممكن لا بد ان  
يكون موجد الكل جزء منه اذ لو كان لشي من اجزائه موجد آخر لا يحتاج  
المركب اليه ايضا فلا يكون المفروض موجدا مستقلا فيتوارد كل الاجزاء  
بالعلية على كل جزء منها وايضا يلزم ان يكون كل منها علة لنفسه ولعله  
لما بينا ولا ينبغي استحالة واما جزء واحد بعينه وهو ايضا باطل للزوم مثل ما ذكرنا  
في القسم السابق ولان علته اولى بكونها علة المجموع لان اتحادها لاجزاء  
المجموع اكثر واما خارجة عنها وهذا ايضا باطل لانه لا يخلو اما ان يوجد  
جزء من اجزاء السلسلة او لا وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا يخلو اما ان  
يكون لذلك الجزء علة في السلسلة فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول  
واحد او لا يكون فيلزم الخلف من جهتين اذ المفروض ان لكل جزء علة في  
السلسلة وان السلسلة غير متناهية وعلى هذا التقدير لزوم تناهيه اذ هذا الجزء  
صار طرفا لها واما الثاني فلان المستقل موجد للمركب مطلقا لا بد ان يكون  
موجد الجزء منه اذ لو وجد جميع الاجزاء بدونه لوجد المركب بدونه  
لان جميع الاجزاء نفس المركب فلا يكون موجد له واذ استحال كل واحد  
من اقسام الشئ استحال ذلك الشئ فثبت استحالة ان تكون للسلسلة المفروضة  
علة موجدة واذ استحال ان يكون لها علة فاستحالات هي لاستحالة الملزوم



بإستحالة اللازم وإستحالة إلهي المطلوب الأول وإذا إستحالت هي لزماً إنتهاء  
سلسلة علوية أجزاء العالم إلى غير ممكن ولا يخفى أنه لا يجوز أن يكون ممتنعاً فنعين  
أن يكون واجبا بذاته فثبت أن هو جد العالم واجب بذاته وهو المطلوب  
الثاني الذي هو الغاية قلنا مجموع الأشياء ليس الانفس تلك الأشياء فلا  
يتصور أن تكون له علة غير مجموع علل تلك الأشياء وهذا ضروري وبوضوح  
النظر إلى حال المجموع الواقع بأن يعتبر المبدأ الأول مع عدة معلولات  
كالعقل الأول والثاني والثالث مثلاً والعقل الأول والنفوس الأولى  
والعقل الثاني فهنا مجموعان واقعان كل منهما من أربعة أشياء وكما أن علل  
تلك الأشياء الأربعة في كل منها المبدأ الأول والعقل الأول والعقل  
الثاني كذلك علة كل من المجموع ليست إلا هذه الأمور الثلاثة ولا يعقل  
إلا أن يكون كذلك ولا يتفاوت الحال بأن تكون تلك الأشياء متناهية  
وغير متناهية في السلسلة المفروضة علة مجموعها مجموع حلل أجزاءها  
فإن قيل هذا كلام خارج عن التوجيه فإنا حصرنا أقسام علة السلسلة  
وإينا بطلان كل قسم بالدليل ويسمى مثل هذا في المنطق القياس المقسم  
فعلى المعترض أن يقدح إما في الحصر أو في مقدمة من مقدمات الدلائل  
وليس في هذا الكلام شيء من ذلك قلنا هذا نقض إجمالي للدليل بأنه  
مصادم للضروري فهو غير تام بجميع مقدماته وتهيد لأن يتضح ما نذكر  
بعد وتفصيله إننا نختار أن علة السلسلة جزء معين منها وهو مجموع ما قبل  
المعلول الأخير الذي هو ليس بعلة شيء وطرف للسلسلة من جانبها المتناهي



وما ذكرتم من وجوه بطلان هذا الشق كلها ممنوعة. اما الاول فلان هذا الجزء كاف في وجود السلسلة لانه اذا وجد المعلول الا خير قطعا فوجود السلسلة لا يتخاف عن وجود جزئها الا خيرا. واما الثاني فلان قولكم الموجد المستقل للمركب يجب ان يكون موجد الكل جزء منه. ان اردتم به انه يجب ان يكون هو بعينه موجد الكل جزء فهو ممنوع والا لزم اما تخلف المعلول عن العلة المستقيمة واما تقدمه عليها وكلاهما محال وذلك فيما اذا كان المركب مرتب الاجزاء بالزمان فاما ان يكون علة المركب وقت وجود الجزء الاول فقط فوجوده او لا فلي الاول يلزم تخلف المعلول وهو المركب والجزء الآخر عن علتها المستقيمة وعلى الثاني يلزم تقدم المعلول وهو الجزء الاول على العلة. وان اردتم انه يجب ان يكون هو بنفسه او بما هو داخل فيه موجد الكل جزء فهو مسلم ولا يلزم التوارد المذكور اذ علة السلسلة هي مجموع ما قبل جزئه الاخر لا غيره وكذا في المجموع الثاني والثالث وما بعدهما الى غير النهاية وجميع هذه العلل اعني مجموع الثاني الى ما لا نهاية له داخل في المجموع الاول الذي هو علة السلسلة وكل منها علة لمجموع من السلسلة وكل فرد علة لفرد على ما هو المفروض فالمجموع الاول الذي هو موجد السلسلة بالا استقلال موجد لكل جزء منها بما هو داخل فيه وعلى هذا القياس المجموعات الاخرى ليس فيه توارد علتين لا على السلسلة ولا على شيء من اجزائها ومن هذا خرج الجواب عن الوجه الثالث فتأمل. واما الرابع فلان ما ذكرناه من الاولوية ممنوعة وما اوردوه



في بيانها مد فوع بان الجزء الذي اخترناه للعامة متعين لها اذ هو المستقل بايجاد  
السلسلة دون غيره وبما قررناه اندفع ما قال بعض الافاضل  
في جواب هذا الاعتراض انه لا يجوز ان يكون بعض السلسلة المفروضة  
علة موجدة لها مستقلة بالناثير بمعنى ان لا يكون لها شريك في الناثير في تلك  
السلسلة والا كان ذلك البعض مؤثرا في نفسه قطعا ووجه اندفاعه ما بيناه  
من انه لا يلزم ان يكون موجود الكل بنفسه موجود الكل جزء منه بل  
يجوز ان يكون موجودا للاجزاء بما هو داخل فيه وابعده منه ما قال في موضع آخر  
من ان ما قبل المعلول الاخير لم يجب به جملة السلسلة بل وجب به المعلول  
الاخير ووجب به الجملة لا بالاول وحده والكلام فيما يوجب الجملة بذاته فاندفع  
الاعتراض ولا يخفى عليك فساد هذا الكلام لان المعلول الاخير مع مجموع  
ما قبله نفس جملة السلسلة فكيف يتصور وجوب السلسلة بهما وهو تعليل الشيء  
بنفسه مع انه لو تصور هذا لزم بطلان الاستدلال اذ على هذا النقد ير  
لم تحتج السلسلة الى علة خارجة عنها حتى يلزم انقطاعها الواجب كما هو المدعى  
وليس المقصود من الاعتراض الا هذا او يلزم مما ذكره ان يكون اجزاء  
المعلول المركب حتى جزئه الصوري من تمام موجوده المستقل لان المعلول  
لا يجب بدونها وليس كذلك وما قررنا من الاعتراض هو مراد من قال  
علة السلسلة نفسها على معنى انه تكفي نفسها من غير حاجة الى خارج عنها فان  
الثاني منها علة للاول والثالث علة للثاني وهكذا فكل واحد من احاد السلسلة  
علة فيها فلما لم تكن الجملة الماخوذة على هذا الوجه غير الافراد لم يحتج الى علة



غير علل الافراد ولا استحالة في تعاقب تعليق الشئ بنفسه على هذا الوجه وهو ان  
يعمل اشياء كل واحد منها بما سبق كالترتيب الطبيعي فلا تحتاج تلك الاشياء الى علة  
اخرى خارجة عنها فتكون علة بنفسها على معنى انها كافية في وجودها  
بما قبلها وانما المستحيل تعليل شئ واحد معين بنفسه وانما قلنا مراده ما قررناه  
لانه صرح مرارا ان مراده بالنفس ما هو غير خارج فيظهر من تكريره  
التفسير ان مراده بالنفس ليس هو حقيقة تابل ما هو الداخل فيها و مراده بكل  
واحد من الاشياء في قوله لا استحالة في ان يعمل اشياء كل واحد بما قبله في  
الترتيب الطبيعي للمجموعات الواقعة في السلسلة من تمامها ٧

او بثلاثة الى غير ذلك يدل على هذا انه جعل المعلن الجملة الماخوذة بهذا  
وعينها علل الافراد وغير ذلك مما يظهر من التأمل في كلامه وكذا المراد  
بما قبله فانه ايضا المجاميع بخلاف قوله او لا الثاني منها علة للاول والثالث  
لثاني وهكذا فان مراده به الاول والثاني والثالث وغيرها لا المجموعات  
والخاص ان مراده ما اخترناه وقررناه فاندفع عنه ايضا ما قال ذلك  
الفاضل في جوابه من انه لا شك ان احاد السلسلة موجودات ممكنة كما ان  
كل واحد منها موجود ممكن و كما ان الممكن الموجود يحتاج الى علة موحدة  
كافية في ايجادها كذلك الممكنات الموجودة محتاجة الى علة موحدة كافية  
في ايجادها بالضرورة ولما كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موحدة  
هي داخلية في السلسلة كانت العلة الموحدة لكل جميع تلك العلل الموحدة  
للاحاد وحينئذ نقول جميع تلك العلل التي هي علة موحدة للسلسلة باسرها







ان السلسلة ممكنة لانها محتاجة الى غيرها الذي هو اجزاؤه وهاو المحتاج الى الغير  
 سيما الى الممكنات ممكن قطعا فهي محتاجة الى علة مستقلة في ايجادها ولا يعقل  
 ان تكون علتها غير جميع علل اجزائها الممكنة فنقول جميع تلك العلل اما نفس  
 السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها والكل محال اما الاول فظاهر  
 واما الثاني فلانها ان كانت كل واحد من اجزاء السلسلة فهو باطل لان شيئا  
 من اجزائها ليس جميع تلك العلل فكيف بكل جزء منها ولان من اجزائها  
 ما ليس له دخل في تلك العلل وهو جزؤها الاخير الذي هو معلول محض ولانه  
 يلزم توارده العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص وهو مجموع السلسلة  
 وهو ظاهر وكذا كل واحد من اجزائها الممكنة ولانه يلزم ان يكون كل من  
 الاجزاء الممكنة علة لنفسه ولعلته الممكنة او لعلته الممكنات وان كانت بعضها  
 معينة من الاجزاء فهو ايضا باطل لما ذكرنا من ان شيئا منها ليس جميع تلك العلل  
 ومن التوارد ولانه ان كان من الاجزاء الممكنة فعلته اولى منه بان تكون  
 علة السلسلة ويلزم ان تكون علة لنفسه وفي غير الممكن الاول لعلته ايضا  
 وان كان الواجب يلزم ان يصدر من الواحد الحقيقي اشياء كثيرة هي السلسلة  
 وكل واحد من اجزائها واما الثالث فلظهور الخلف اذ لا ينصور ان تكون جملة  
 من اجزاء الشيء خارجة عنه كما اشرنا اليه ولانه ان كان واجبا تعدد  
 الواجب وايضا لا بد ان يكون موجود الجزء منها فان كان جزءها الاول  
 لازم امكان الواجب وان كانت جزءا آخر فاما ان يكون لذلك الجزء  
 علة في السلسلة ولزم توارده العلتين على معلول واحد واما ان لا تكون



له علة فيها فيلزم الخلف من جهة ان المفروض ان اكل جزء من الاجزاء  
 الممكنة علة في السلسلة و من جهة ان انتهاء السلسلة يكون اليه لا الى الواجب  
 الاول وان كان ذلك الخارج ممكنا فلما ذكرنا من لزوم امكان الواجب  
 والخلف فالالزام و ارد عليهم اذ هم قائلون بترتب العلل المنتهية الى الواجب  
 و يجوز ايراد النقض الاجمالي على استدلالهم هذا بوجه آخر الزامى ايضا  
 و هو ان يقال لو تم ما ذكرتم في الاستدلال بجميع مقدماته لزم ان لا يصدر  
 من الواجب تعالى موجود اصلا فلا يوجد شيء من الله تعالى وهذا باطل  
 قطعا و يصدر عنه اثنان وهذا باطل بزعمكم اما الملازمة فلانه لو صدر عنه  
 واحد لحصل مجموع هو الواجب ومعلومه وهذا المجموع ممكن موجود لما ذكر  
 فهو محتاج الى موجد مستقل فهو اما نفس المجموع او داخل فيه او خارج  
 عنه والقسم الاول باطل وهو ظاهر وكذا الثالث لان هذا الموجد الخارج  
 ان كان واجبا لزم تعدد الواجب وايضا لا بد ان يكون موجد الجزء من  
 المجموع لما ذكرنا فان كان جزءه الواجب فاستحالته بينة وان كان الجزء  
 الاخر لزم توارد العلين عليه وان كان ممكنا فللوجه الاخير من الوجهين  
 المذكورين على نقد يرتقل الكلام الى مجموع المجموع الاول وعلة  
 الخارجة حتى تتسلسل العلل واما الثاني فان كان ذلك الموجد الجزء  
 الصادر فعلة اولى بذلك و يلزم ايضا ان يكون علة لنفسه لما مر وان كان  
 الواجب لزم صدور اثنين منه اعني الصادر المفروض اولا والمجموع  
 وفي ما عدا الاخير من المحتملات لزم امتناع صدور شيء من الواجب على



تقدّر صدق بعض من مقدمات الدليل وفي الأخير لازم صدور  
 الاثنین منه فعلم جميع المقدمات يستلزم احد الامرین وهو المطلوب \* فان قيل  
 لا لزوم غیر وارد علیهم لانه لا يلزم هنا صدور الاثنین من الواجب  
 بجهة واحدة كما تخيلونه اذ يجوز ان يصدر عنه بحسب ذاته شيء وباعتبار  
 صدور هذا الشيء عنه يصدر المجموع . قلنا . اعتبار الشيء معه عين اعتبار  
 المجموع فلا يتحقق هنا امران احدهما يكون واسطة في نفس الامر لصدور  
 الآخر والاثنان في كل صورة يصدر عن واحد حقيقي اثنان واكثر  
 اظهر من هذا فلا نبقى لادعائهم هذا فائدة فيعود الالتزام عليهم بكلامهم  
 وليس المطلوب هنا الا هذا فان قيل \* الممكن والمحتاج الى العلة في نفس  
 الامر هنا شيء واحد ليس الا وهو ذلك الصادر عن الواجب وليس  
 بعد صدوره عن علته شيء آخر محتاج الى علة غير علته واحتجاج  
 غير احتياجه وما يقال ان المجموع ممكن آخر فله احتياج الى علة مجرد اعتبار  
 لا يلزم منه فساد الامر وانما يلزم لو كانا ممكنين مستقلين بحيث يكون  
 احتياجا جابها متغاثرين بالذات وليس كذلك \* قلنا \* هذا لا يبعد لكنه  
 عليكم لالكم اذ يتوجه على استدلالكم ان يقال بعد صدور كل جزء عن  
 علته لا يبقى في نفس الامر شيء آخر له احتياج الى علة بحيث لو فرض  
 عدم صدوره عنه صدق انه لم يصدر المجموع عن علته فنلتزم نحن  
 ان ما ذكرتم في دفع النقص حتى فالتزموا انتم ايضا ان استدلالكم  
 عن اصله ساقط \*



المبحث الخامس توحيد الاله جل وعلا في نفي الكثرة عنه  
الكثرة في الاشياء تتحقق • اما بحسب الجزئيات كما يقال في الانسان  
كثرة اي له افراد متعددة • او بحسب الاجزاء الذهنية بان تكون  
ماهية الشيء مركبة من جنس وفصل • او بحسب الاجزاء الخارجية بان  
تكون ذاتها مركبة في الخارج من اجزاء • اما تمايزه في الوضع  
كثر كالأجسام من الهولي والصورة على زعم الفلاسفة • واما  
بحسب المعارض والعارض وهذا على وجهين • اما ان تكون ماهية وجود  
عارض لها تكون به موجودة كما في جميع الممكنات الموجودة عند الجمهور  
• واما ان يكون موجود عرض له موجود آخر كسائر الموصوفات وصفاتها  
الوجودية فهذا اقسام خمسة للكثرة فنفي الفلاسفة جميعا عن الله تعالى واما  
المليون فيثبتون البعض على اختلاف فيما بينهم كما استقع الاشارة اليه في اثناء  
المباحث ان شاء الله تعالى • لنورد تفصيل الكلام في نفي الكثرة بحسب  
الجزئيات في هذا المبحث وفي نفي الكثرة بالاعتبارات الاربعة الاخرى في  
اربعة مباحث اخرى • وينبغي ان نحرر اول الدعوى فان ههنا مقامات  
والناس فيها مقالات اذ له لالة القدم ووجوب الوجود والايجاد وتدير  
العالم واستحقاق العبادة وفي جواز تعدد الموصوف بكل منها خلاف اما القدم  
اي الوجود الغير المسبوق بالعدم فقد اثبت التعدد فيه جميع الطوائف  
سوى المعتزلة فانهم وان اثبتوا له تعالى صفات اربع ازيلية هي الوجودية  
والحيية والعالمية والقادرية لكنهم لا يقولون بوجودها بل بثبوتها فقط يسمون



امثالها حوالا ويزعمون ان الثبوت اعم من الوجود و تفصيل مذاهبيهم في  
 هذا موكول الى كتب الكلام فهم المتأبثون في توحيد الله في صفة القديم  
 ولهذا سمو انفسهم باهل التوحيد ثم اهل الحق وان قالوا بصفات موجوده  
 قديمة لله تعالى لكنهم احوال تعدد ذات قديمة واما الفلاسفة فقد بالغوا في  
 تجويز تعدد القدماء فاثبتوا عقولا ونفوسا بل اجساما كثيرة وغير ذلك  
 قديمة وقد جرت اشارة الى تفاصيل مذاهبيهم في ذلك ومن المجوس  
 طائفة يسمون الحزنايين يقولون بالقدماء الخمسة وهي الباري والنفس  
 والزمان والهيولى والخلاء ووافقهم على ذلك الطبيب الرازي واما الایجاد  
 وتدبير العالم فاهل السنة هم القائلون بوحدة اية الله تعالى بهما ولا يشركون به  
 شيئا في ذلك بخلاف سائر الطوائف فان المعتزلة يجعلون جميع الحيوانات  
 موجدتين خالقين لافعالهم الاختيارية وان كانت على خلاف ارادة الله  
 تعالى الله عن ذلك لكنهم لا يجوزون خلق جسم بلا ذات من غيره تعالى بخلاف  
 الفلاسفة فانهم لا يجوزون خلق جسم اصلا منه تعالى ولا خلق شي الا مجردا  
 واحد اكما عرفت فيما سبق واما استحقاق العبادته فتوحده تعالى به متفق  
 عليه بين القائلين باستحقاق العبادته سوى ان الثنوية قائلون بوجود الهين  
 للعالم احدهما النور وهو خالق الخير والاخر الظلمة وهو خالق الشر وسمى  
 بعضهم الاول يزدان والثاني اهرمن فاعلمهم يرون استحقاق العبادته لهما  
 واما الوثنية اى عبدة الاوثان وهي الاصنام فهم وان سموا عبدة  
 لهاباء على تسميتهم اياها آلهة غاية تعظيمهم لها لكنهم لا يعتقدون فيها



استحقاق العباد و صفات الالهية بل يزعمون انها شافعة لهم عند الاله  
الحقيقي فلهذا يطيعونها ويتذللون عندها وكذا واجب الوجود توحده  
تعالى به متفق عليه بين مثبتى الاله سوى الثنوية والمطلوب بالبحث هنا  
ما ذكر في اثبات هذا فنقول لهم على ذلك ادلة احدها انه لو وجد واجبان  
لكان وجوب الوجود مشتركا بينهما وهو ظاهر ولا بد من امتياز احدهما  
عن الاخر ولا يتصور اثنيته وتعدد بدون امتياز ومابه الاشتراك غير مابه  
الامتياز ضرورة فاجتمع في كل منهما شيان فيكون مر كبا فيكون ممكنا لما  
سببى فلا يكون واحدا منهما واجبا والمفروض ان كلامهما واجب هذا  
خلف \* والاعتراض عليه \* ان ماسببى من ان كل مركب ممكن مبنى على  
تعدد الواجب كما ستقف عليه فجعله مقدمة لدليل هذا الامتناع يودى  
الى الدور مع ان هذا الدليل انما يتم ان لو كان وجوب الوجود ذاتيا  
لها وهو ممنوع فلم لا يجوز ان يكون عارضا لها والاشتراك في العارض لا يوجب  
التركيب في المعروض لجواز ان يكون ممنازا عن مشاركة في ذلك العارض  
بذاته \* فان قيل \* لا يجوز ان يكون الوجوب الذاتى عارضا للواجب  
لان العارض محتاج البتة الى معروضه فيكون ممكنا محتاجا الى علة فعلته  
اما الذات اوجزوها وخارجة عنها والثالث محال والاحتجاج الواجب في  
وجوبه بل في وجوده الى علة خارجة عن ذاته فلا يكون واجبا  
وجوبا ذاتيا وكذا الثانى لانه يلزم التركيب وامكان الواجب وكذا  
الاول للزوم الدور لان المعلول مالم يجب عن علة لا يتحقق ومالم توجد



علته لا يجب هو عنها و ما لم تجب هي بنفسها او بغيرها لا يوجد كما تحقق  
 جميع ذلك في موضعها فتوقف تحقق وجوب الواجب على وجوب  
 هذا الوجوب المتوقف على وجود الواجب المتوقف على وجوبه  
 وهذا توقف لوجوب الواجب على نفسه بثلاث مراتب قلنا هذا  
 انما يكون لو كان الوجوب امرا او جودا متحققا في الخارج وهو ممنوع  
 اذ لا معنى للوجوب الذاتي الا كون الشيء بحيث لا يحتاج في وجوده  
 الى شيء اصلا فعدم الاحتياج بمعنى ضرورة كونه بهذه الهيئة  
 اعتبار محض وانتم ايضا مصرحون متفقون على ان الوجوب والا مكان  
 والامتناع امور اعتبارية لا تحقق لها الا في العقل فليس للوجوب تحقق  
 في الخارج حتى يتوقف على وجوبها المتوقف على ما ذكر ولو سلم فماذا كرت  
 معارض بان الوجوب لو لم يكن عارضا للواجب لكان اما عين ذاته  
 او جزءا منها اذ لا يتوهم ان يكون امر امباثاله بالكلية والقسمان باطلان  
 اما الاول فلو جوه او لها ما ذكرناه من انه امر اعتباري لا تحقق له  
 في الخارج فكيف يكون عين ما استحال عدم تحققه فيه وثانيها ان وجوب  
 الوجود يحتمل على الله تعالى بالا شقاق جملا صحيحا مفيدا ولو كان عينه  
 لم يصح هذا الحمل بمنزلة ان يقال هذا الذات ذو هذا الذات والمشار اليه  
 فيهما واحد وثالثه ان العقل وجوب الوجود ولا عقل خصوصية  
 ذات الواجب فلا يكون عينها واما الثاني فلو جوه الاول من  
 الوجوه الثلاثة المذكورة في القسم الاول اذ الامر الاعتباري يمنع



ان يكون جزءاً من المتحقق سيما الواجب التحقق ولزوم التركيب في الواجب  
وهو محال كما تصرحون به وهو ثانيها ان واجب الوجود له تعيين البنية لانه موجود  
وكل موجود له تعيين وتميز عما عداه بالضرورة فسبب تعيينه المخصوص  
اما وجوب وجوده او غيره والثاني محال لانه يلزم منه احتياج الواجب  
في تعيينه الى غيره لان وجوب الوجود عين حقيقته لما ذكره فكل  
ما هو غير وجوب الوجود فهو غير الواجب فيكون ممكناً لا واجباً  
هذا خلف وايضا فينبغي لا يخلو اما ان يكون التعيين المخصوص سبباً  
لوجوب الوجود او لا يكون احدهما سبباً للآخر اصلاً وكلاهما محال اما الاول  
فلانه يلزم منه الدور لانه حينئذ يكون وجوب الوجود متأخراً عن اليقين  
لوجوب تأخر المسبب عن سببه لكن الوجوب يلزم ان يكون متقدماً على كل شيء  
لانه عين الواجب الذي هو المبدأ الاول على الاطلاق واما الثاني فلانه  
لا يخلو اما ان يكون الوجوب والتعيين المخصوص معلولي علة واحدة  
ايحصل بينهما تلازم اولاً وعلى الاول يلزم احتياج الواجب في وجوبه  
وتعيينه الى الغير واستحالته بينة وعلى الثاني يلزم جواز الاتفكاك بينهما فيوجد  
الوجوب الذي هو عين الواجب بدون تعيينه المخصوص وهو محال  
ويوجد التعيين المخصوص بلا وجوب فلا يكون الواجب واجباً فان قيل  
لزوم جواز الاتفكاك بينهما على التقدير الثاني ممنوع لجواز ان يحصل بينهما  
لزوم بسبب غير كونها معلولي علة واحدة قلنا قد تقرر في موضعه  
ان الزوم بين الشيئين لا يتحقق الا اذا كان احدهما علة للآخر او كانا معاً



معلولى علة واحدة واذا بطل الشق الثاني بجميع احتمالاته تعين الاول  
وهو ان سبب التعين المخصوص هو وجوب الوجود فايما وجد وجوب  
الوجود وجد التعين المخصوص لا متناع تخلف المسبب عن سببه  
الذام فامتنع تعدد الواجب وهو المطلوب والاعتراض عليه ان هذا الوجه  
ايضا مبنى على كون الوجوب نفس الواجب وقد عرفت فسادا في الوجه  
الاول فلا حاجة الى الاعادة وايضا وجوب الوجود له مفهوم كلى وما  
صدق عليه والذي هو ممنوع كونه عين حقيقة الواجب لاشك انه ليس  
ذلك المفهوم الكلى بل ما صدق عليه من فرد المتحقق في الواجب فيكون  
الشق الاول كون هذا الفرد من الوجوب سببا للتعين المخصوص وعلى  
هذا فقله فايما وجد وجوب الوجود وجد هذا التعين ان اراد به  
انه ايما وجد وجوب الوجود مطلقا قطعاً وجد التعين فاللزم ممنوع  
اذ هذا التعين والوجوب المخصوص لا مطلق الوجوب وان اراد به انه  
ايما وجد هذا الوجوب المخصوص وجد هذا التعين فهو مسلم لكنه  
لا يلزم منه امتناع تعدد الواجب الذي هو المطلوب اذ ربما يقال ان  
لو وجوب الوجود افراد مختلفة بالحقائق سواء كان قول مطلق  
الوجوب عليها قولاً ذاتياً او عرضياً يقتضى حقيقة فرد منها ان يكون  
سببا لهذا التعين وحقيقة فرد آخر منها ان يكون سببا للتعين  
آخر فيجوز تعدد الواجب بهذا الوجه ولم يلزم من مقدمات الدليل امتناع  
هذا وليس ايضا ضرورياً وتمسك بعضهم في دفع هذا بما ذكره ابو علي في



الشفاء من ان وجوب الوجود ليس الا مجرد الوجود ولا اختلاف في مجرد  
الوجود فهم الوجود المقارن للماهيات يختلف بحسب اضافته اليها واما  
محض الوجود فهو في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة وسيجيئ في كون الواجب  
محض الوجود في مبحث آخر ان شاء الله تعالى لان شاء الوجود المحض ولئن  
تم ما ذكره ابو علي فهو حجة قاطعة مستقلة على امتناع تعدد الواجب فلا  
حاجة معه في هذا المطلوب الى شيء آخر اصلا ثم ان هذا الوجه في غاية  
السخافة لان الوجوب اذا كان عين الواجب فالتردد في ان سببه اما  
كذا واما كذا مستبعد جدا والثالث \* وهو مما نقل عنهم الامام حجة الاسلام  
انه لو وجدوا جبان لكان وجوب الوجود مقولا على كل واحد منها  
فاذا اعتبر احداهما لا يخلوا ما ان يكون وجوب وجوده لذاته فلا يتصور ان  
يكون لغيره فيكون واجب الوجود واحدا لا اثنين واما ان يكون وجوب  
وجوده من غيره فيكون ذات واجب الوجود معطولا لانه لا معنى  
لكون الشيء معلولا الا ان وجوده وجوب وجوده من غيره فلا يكون  
واجبا ولا يكون وجوبه ذاتيا هذا خلفه واعتراض عليه بان  
ما ذكرتم من ان وجوب وجوده لذاته او لغيره تقسيم غلط فان هذا  
التقسيم انما يصح اذا كان وجوب الوجود مما لا يكون له علة وليس كذلك  
اذ وجوب الوجود عبارة عن انتفاء الحاجة الى العلة وهذا لا يقتضي  
علة حتى يقال ان علة كذا واما كذا والا فيجوز مثل هذا في جميع  
الصفات السالبة بان يقال مثلا ان الواجب تعالى ليس بجسم فكونه ليس



بجسم اما ان يكون لذاته فلا يتصور ان يكون غيره لا جسما واما ان  
 يكون لغيره فيحتاج الواجب في صفته الى غيره وهو محال وان عنيتم بوجوب  
 الوجود و صفاتا بتالواجب الوجود فهو غير مفهوم في نفسه فعليكم ببيانه حتى  
 نتكلم عليه و نحن نقول على تقدير تسليم صحة التقسيم نختار ان وجوب  
 الوجود لذاته قوله فلا يكون لغيره ممنوع فان وجوب الوجود كما  
 اعترف به المستدل مفهوم كلي فجاز ان يكون له فردان واكثر يكون  
 بعضها معلولا لشيء وآخر لا نعم معلول هذا المخصوص لا يجوز ان يكون  
 معلولا لآخر فلهذا لا دلالة ليس شيء منها تام الدلالة على المطلوب  
 واني ظفرتا بشي من قبيلهم في هذا المطلوب الجليل الذي هو من اعظم  
 المسائل الالهية شيئا تاما يستحق ان يسمى برهانا و يفيد للناظر فيه بئامل  
 اذا نظر الى اصولهم لا يظهر امتناع ان يكون شيئا واكثر كل منها مستغن  
 على الاطلاق عن غيره متميز عما عداه بذاته لا تكون له شركة مع شيء  
 في وصف ثبوت بل في الاعتبار الصرفة والسلوب المحضة وانما يتبين  
 التوحيد على طريقة اهل الحق بالبراهين العقلية والبيانات النقلية  
 القطعية ولولا خوف الاطالة والخروج عما شرطنا عليه في هذا الكتاب  
 من قصر الكلام على المناظرة مع الفلاسفة فيما اوردوا من الاستدلالات  
 على المطالب الاعتقادية لا وردنا بعض تلك البراهين لئلا يطالب الحق  
 التفات بين الطريقين والتفاضل بين الفريقين زيادة الاتضاح لكننا  
 عولنا في هذا على ما فصل في الكتب الاسلامية والله ولي الهداية ❁



## المبحث السادس اتصاف الله تعالى بالصفات السلبية

انه ليس بجسم ولا جسماني ولا في زمان ولا في مكان ولا في جهة ولا محل وبالصفات مثل الاول والاخر والخالق والرازق والقابض والباسط وغير ذلك وانما الخلاف في اتصافه بالصفات الثبوتية الذاتية كالعلم والقدرة والارادة وغيرها فذهب اهل الحق الى جوازها بل الى وقوعه على خلاف بينهم في كمية تلك الصفات وتقابها للفلاسفة واهل البدع والاهواء من الملايين سوى ان للفلاسفة كلمات عجيبة في علمه تعالى تذكرها ان شاء الله تعالى بعد ولا اشتغال لنا هنا بقول اهل البدع فاما الفلاسفة فيطلقون عليه تعالى اسماء الصفات فيقولون هو موجود حي قد يم باق قادر مريد الى غير ذلك لكنهم لا يريدون بها ما يفهم منها لغة وعرفا بل يؤولونها بانه موجود بوجوده هو عين ذاته ومعنى كونه قد يما وباقيان وجوده ليس مسبوقا بعدم ولا ملحوقا به فهما راجعان الى الصفات السلبية وكذا البواق في فان المراد بها الوازمها السلبية مثلا معنى كونه حيا انه ليس مثل الجمادات في عدم العلم بالاشياء ومعنى كونه قد يرا ومريدا ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن مقدم الشرطية الاولى دائم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية دائم الانتفاء وبيننا ان هذا المنقول لا يوافق مذهبهم المشهور وربما يقال في وجه تاويل كلامهم ان مرادهم انه ترتب على مجرد ذاته تعالى الاثار التي تترتب فينا على الصفات وبالجملة فلهم على نفي الصفات دليلان مستلزمان بالذات لعدم الجواز وبالواسطة



لعدم الوقوع • أحدهما • انه لو ثبت له تعالى صفة حقيقية لكانت ممكنة قطما  
 اذ لا شبهة في احتياج الصفة الى موصوفها الذي هو غيرها وكل ما هو محتاج  
 الى غيره فهو ممكن فلا بد لها من فاعل وفاعلها لا يجوز ان يكون غيره تعالى  
 والا لا احتياج في اتصافه بصفة الى غيره وهو محال فيكون فاعلها ذاته تعالى  
 فيلزم ان تكون ذاته تعالى الواحدة من جميع الوجوه فاعلة وقابلة لهذه  
 الصفة ولا يجوز ان يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا بالنسبة الى شيء واحد  
 بوجهين • الاول • انه يصدر عنه حينئذ الفعل والقبول معا فيصدر عن  
 الواحد الحقيقي امران وقد مر انه ممتنع • والاعتراض • ماصر بما لا يريد  
 عليه من وجوه الفساد فيما ذكره من الدليل على هذا مع ان شيئا آخر  
 وهو انه لو تم ما ذكر لزم امتناع كون الواحد قابلا لشيء وفاعل لا خروا لم  
 يقل به احد • الثاني • ان اجتماع فاعلية شيء وقابليته في واحد يستلزم  
 اجتماع المتنافيين وهما وجوب حصول ذلك الشيء لذلك الواحد وعدم  
 وجوب حصوله له وذلك لان نسبة الفاعلية تقتضي وجوب حصول  
 المفعول ونسبة القابلية تقتضي امكان حصول المفعول الا مكان الخاص  
 ووجوب حصول المعنيين المتنافيين وتنافي اللوازم ملزوم تنافي الملزومات  
 فثبت امتناع اجتماع نسبي الفاعلية والقابلية بين شيئين • يبين فثبت امتناع  
 ملزومه وهو ثبوت صفة حقيقية للشيء تعالى زائدة وهو المطلوب • والاعتراض  
 عليه • من وجوه • الاول • ان المحوج الى المؤثر عندنا هو الحدوث  
 لا الامكان والنزاع انما هو في صفات قد يمس لها فاعل ولا يلزم ما ذكرتم



• الثاني • ان قولكم ان نسبة الفاعل تقتضي وجوب حصول المفعول ان  
 اردتم به ان نسبة الفاعلية بالفعل كما هو عند استجماع الشرائط  
 وارتفاع الموانع تقتضي ذلك فهو مسلم لكن نسبة القابلية ايضا  
 كذلك فانه اذا اجتمع جميع الشرائط وارتفعت موانعه وصار القبول  
 بالفعل وجب حصول المقبول قطعاً • وان اردتم به ان نسبة الفاعلية بالقوة  
 كما هو عند وجود الفاعل مع انتفاء بعض الشرائط تقتضي ذلك بخلاف  
 نسبة القابلية بالقوة فهو ممنوع فلا فرق بين النسبتين في اقتضاء الوجوب  
 وعدمه فلا تناقض بينهما اصلاً • وقد اُجيب عن هذا بان  
 الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلاً موجباً لمفعوله ولا يتصور  
 ذلك في القابل اذ لا بد من الفاعل بالفعل وحده موجب في الجملة والقبول  
 وحده ليس بموجب اصلاً فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم  
 الوجوب وامتناعه من تلك الجهة • وفيه نظر • لانه ان اراد ان المفعول  
 اذا كان مما يجب ان يكون محل قابل له كما هو محل النزاع له ففاعل قد يكون  
 وحده في بعض الصور مستقلاً موجباً له فهو ممنوع اذ لا بد من القابل • وان  
 اراد ان المفعول اذا لم يكن كذلك ففاعل يجوز ان يكون مستقلاً بايجابه  
 فهو مسلم لكن لا يلزم من هذا اتناف في محل النزاع اذ استقلال شيء من  
 الفاعلية والقابلية بالايجاب بالنسبة الى المفعول والمقبول ومن شرط التنافي  
 ان يكون حصول المتنافيين بالنسبة الى شيء واحد • الثالث • ان لا نسلم ان  
 نسبة القبول تقتضي الامكان الخاص المتنافي للوجوب بل الامكان العام المحتمل



للو جوب فان كثير من المقبولات مما تجب لقابليها ولا يجوز ان تفك كما عنه  
 كصورة كل فلك لهيولاه وشكل كل فلك له عند كم وحرارة النار  
 ورطوبة الماء لها فلا يلزم تناف \* وقد اجيب عنه \* بان الامكان العام محتمل  
 للامكان الخاص وكذلك يمكن عدم المقبول من حيث انه مقبول مع  
 وجود قابله وح يتم الدليل \* وفيه نظر \* لان هذا لو تم لزم ان يمتنع  
 اجتماع شي مع ماينا في قسمانه كان يقال لا يجوز ان يجتمع كون الشي  
 ابيض مع كونه ماشيالا ان كونه ماشيا محتمل ان يكون اسود \* والحاصل انك  
 ان اردت بكون الامكان العام محتملا للامكان الخاص احتماله في محل  
 النزاع فهو ممنوع وان اردت احتماله له في الجملة فلا يلزم منه تناف \* وقد  
 اعترض على الدليل \* بانه لا يمتنع ان يكون للشي البسيط الى شي آخر نسبتان  
 مختلفتان بالوجوب والامكان من جهتين مختلفتين فيجب له ذلك الشي  
 الاخر من جهة ولا يجب له من جهة اخرى \* وهو مدفوع بانه لا يعقل ان  
 يكون شي واجبا لشي في نفس الامر وغير واجب له فيها سواء كانا من  
 جهتين او من جهة واحدة \* نعم يجوز ان تقتضي جهة شي وجوب شي  
 اخر له ولا تقتضي الجهة الاخرى وجوبه له فاما ان تقتضي احدي جهتيه  
 وجوبه له والاخرى عدم وجوبه له فهو ممتنع قطعا والفرق بين  
 عدم الاقتضاء واقتضاء العدم بين وعلى هذا فيمكن ان يراد نقض اجمالي  
 على الدليل بانه لو تم لزم امتناع ان يكون شي فاعلا لقبول شي آخر  
 اذ فاعلية الاول له تقتضي وجوبه للثاني وقابلية الثاني له تقتضي امكانه



الخاص له فيلزم ان يكون واجبا له وغير واجب له. وثانيهما انه لا يجوز ان تكون له صفة لا تكون صفة كمال بلا خفاء ولا خلاف فلو كانت له صفة زائدة لكانت صفة كمال فتكون ذاته تعالى بدونها ناقصة مستكملة بغيرها الذي هو الصفة الزائدة وهذا محال. والاعتراض عليه ان المحال ان يحتاج في كماله الى غيره مستفيدا طاعته واما اذا كانت ذاته كافية في تلك الكمالات مستلزمة لها بحيث لا يتصور انفكاكها عنها فلا نسلم استحالة هذا عين مدعانا وهو غاية الكمال اذ معنى كمال الشيء ان يحصل له ما يلزمه وينبغي له وتترتب عليه مصلحة وحكمة وغايته ان تكون ذاته كافية فيه غير محتاجة في حصوله لها الى غيرها ولا ممكنة الانفكاك عنها وقولكم لو كان كذا لكانت الذات بدونها ناقصة لا يفيد شيئا لان كون ذاته تعالى بدون تلك الصفات محال فلا ضرر في ان يستلزم محالا آخر ولو كان المراد بهامع قطع النظر عن تلك الصفات واعتبارها مجردة عنها تكون ناقصة فهذا الاحاصل له اذ يقطعك النظر عن الصفات واعتبارك مجردها عنها لا يلزم تجردها عنها في نفس الامر وما لم تكن مجردة عنها في نفس الامر لا يلزم نقصان فيها وهو بمنزلة ان يقال لولم يكن لها الكمال لكانت ناقصة ولا حاصل لهذا. وقد يذكر لبيان امتناع ان تكون له تعالى صفة زائدة وجهان آخران. احدهما انه لو كانت له صفة زائدة لزم التكثير في الذات والصفة في الواجب بالذات وهو ممتنع لوجوب ان يكون الواجب واحدا من جميع الوجوه. وثانيهما وهو الزامه انه لو كانت له صفة زائدة فلا شك انه لا يجوز ان تكون ذاته او صفته محتاجة



الى ما هو منفصل عنه فينبذ لا يخلو اما ان يستغنى كل من الذات والصفة عن  
 الاخرى فيلزم تعدد الواجب بالذات وهو ما بينا امتناعه واما ان يفتقر  
 كل منهما الى الاخرى فلا يكون الواجب واجبا واستحالته غنية عن البيان  
 او تكون احدهما محتاجة الى الاخرى دون الممكن فتكون احدهما ممكنة واستم  
 قائلين به اذ من كلامكم ان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته والوجهان  
 في غابة السقوط اما الاول فلظهور المنع على مقدماته اذ امتناع هذا التكثر  
 وجوب كون الواجب واحدا بالنسبة الى هذا التكثر ممنوعان واما الثاني  
 فلما عرفت من ان دلائلهم على امتناع تعدد الواجب ملقت فلم يثبت بالنظر  
 اليها امتناع تعدد الواجب حتى يتم بناء هذا المطلوب عليه وايضا نحن نسلم  
 ان الصفة مفتقرة الى الذات وانها ليست بواجبة لذاتها بل ممكنة وما وقع في  
 كلام البعض من ان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته فليس  
 المراد منه ان صفاته تعالى واجبة لذاتها بل انها واجبة لذاته بمعنى غير مفتقرة  
 الى غير ذاته تعالى لان ذاته فاعلة لها حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالذات  
 بالنسبة الى صفاته دون سائر الموجودات او يلزم التخصيص في العلل العقلية  
 فيرد انه بعيد جد ابل غير صحيح اصلا وانما فسرنا كلامه بهذا الامر غير مرة ان علة  
 الافتقار الى المؤثر عند هم الحدوث لا الامكان وصفاته تعالى ليست بمحاذة  
 فلا يكون لها قائل ونشمر بهذا عبارته ايضا حيث لا يجوز ان يفهم منها ان ذاته  
 تعالى فاعلة لذاته بل انها غير مفتقرة الى غيرها والعبارة غير فارقة بين الذات  
 والصفات في نسبة وجوبها الى الذات بحرف اللام فتأمل واعلم ان ابا علي قدر



في كتاب الاشارات ان الواجب الاول بعقل كل شئ وان الصور العقلية  
لا تتحد بالعقل ولا بعضها ببعض وانكر بالغاً على من نوهم ذلك الاتحاد  
وحكم بانها صور متباينة متقررة في ذات العقل فلزمه ان لا يكون الاول  
الواجب واحداً من كل الوجوه بل يكون مشتملاً على كثرة فاللزمه  
نصاً صريحاً وقال لا محذور في ذلك لان الدليل انما دل على تنزه ذات الله  
تعالى عن التكثير والكثرة الحاصلة بسبب عقله للاشياء كثرة في لوازم  
ذاته ومعلولاتها وهي مترتبة على الذات ترتب المعلول على علته وكثرة  
المعلولات واللوازم لا تنافي وحدها علتها الملزومة لها سواء كانت متقررة  
في ذات العلة او مباينة لها لانها متأخرة عن حقيقة ذاتها لا مقومة لها  
فالاول الواجب تعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وسبب  
ذلك كثرة اسمائه تعالى لكن لا تأثير لذلك في تكثير ذاته تعالى ولا تنافي فيه  
لوحدته \* هذا محصل كلامه \* ولا يخفى عليك \* ان هذا هدم منه لكثير  
من اصولهم وقواعدهم المقررة عند هم المشهورة فيما بينهم \* مثل ان الواحد  
لا يصدر عنه الا الواحد \* وان الواحد لا يكون فاعلاً وقابلاً لشئ واحد  
وذلك لا نه اعترف بان الصور العقلية التي هي متكثرة حاصلة لذات  
الاول متقررة فيها وحكم بانها معلولاتها فذا انه فاعلة للاشياء الكثيرة وقابلة  
ايضاً لها وهذا ان اصلان كبيران من امهات اصولهم التي يبنون عليها كثير من  
احكامهم \* ومثل انه تعالى غير متصف ولا جائز الاتصاف بصفات غير اضافية  
ولاسابية فانه صرح باتصافه بالعالم الذي هو صفة حقيقية على ما اختاره هنا



ولزم منه تجويزه لاتصافه تعالى بغير العلم من الصفات الحقيقية ان سلم ان  
ليس في كلامه دلالة على اتصافه بها. ومثل ان معلوله الاول مباين له وهو  
عقل قائم بنفسه كما هو المشهور بينهم وذلك لانه فهم من كلامه ان اول معلولاته  
الصور العقلية القائمة به الى غير ذلك مما هو مشهور من مذاهبهم وانما انتم  
هذ الانه رأى استحالة ما ارتكبه من تقدمه من الفلاسفة مثل ما قال به  
قد ماؤهم من نفي العلم مطلقا عنه تعالى وما شنع وابعده من ان يدعى مخلوق لنفسه  
الاحاطة علما بجلائل الملك ودقائقه واسرار الملكوت وحقائقه بفكره ورأيه  
على ما هو شان الفلاسفة ويسلب العلم بشيء من الاشياء عن خالقه العليم  
الحكيم الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ويحمله  
انزل مرتبة من الحيوانات العجم التي تعلم كثيرا من الاشياء بل بمنزلة جماد  
لا شعور له بشيء تعالى الله عما يقول الجاهلون علوا كبيرا. ومثل ما قال به  
افلاطون من قيام الصور العقلية واستحالة هذه ايضاينة وقد اعتنى ابو علي  
في الاشارات وغيره بالرد عليهم وقال في كتابه المسمى بكتاب المبدأ  
والمعاد) من ان النفس اذا اعتلت شيئا اتحدت بالعقول فهو بدنة على انه وضع  
ذلك الكتاب لتقرير مذهب المشائين لالبيان ما هو المختار عنده كما ذكره في  
اول هذا الكتاب وللغفلة عن هذا يتوهم ان مختاره في ذلك الكتاب يخالف  
ما اختاره في الاشارات وغيره وانما ارتكب هو لاه هذه الامور المستحيلة  
املا يلزمهم بالنزاع ابا علي من الحق الذي انطقه الله تعالى به مخافة اقواء  
مذاهبهم والعجب من ابي علي مع ذلك كائه الذي في اوتاهم اقوام انه لا يعدل



به ذكاه كيف يتأتى منه ان يشتغل باثبات تلك القواعد بدلائل و حجج  
 يسميها براهين قاطعة و بعد ذلك يحكم بالحجة ايضا بما يثبت قضاها و يهد مها كل ذلك  
 في كتاب واحد و هل هذا امنه و ما وقع من غيره من المخالفات في آرائهم  
 و مناقضة بعضهم بعضا و رد خلفهم على سلفهم كثيرا مثل ما سمعت الآن  
 الادل على نزلهم فيما يقولون و عدم و ثوق لهم بما يستدلون و الا فان كان  
 ما ورد من السلف من الدلائل قطعية فاما ان لم يفهم الخلف الرادون عليهم  
 فلذلك انكروها و خالفوها فيكونوا الغيباء لا اذ كبر او ففهموها و عرفوا قطعيتها  
 و حقيقة نتائجها و لكن انكروها عناد اف يكونوا اسفها لا حكاما و على كل تقدير  
 لا يبقى و ثوق بكلام احد منهم اما الخلف فلاتها مهم بالجهل او العناد فكلام  
 احد منهم لا يوثق به و اما السلف فلان الناقلين لكلامهم اليانهم هو لاء المنهمون  
 الغير الموثوق بعقلهم و ليت شعري ما بال اقوام يرون و يسمعون  
 ما ذكرنا ثم يعتقدون ان كل ما صدر عنهم عين اليقين و الحق المبين خصوصا  
 ابا علي الذي يكذب نفسه هذا التكذيب الصريح الذي اربنا كة و لا  
 ينفلت من مثل ما وقع له او اعظم منه كل من تصدى للاحاطة بالامور الالهية  
 بمجرد العقل و الرأي من غير استعانة باقوال الانبياء المبعوثين للهداية عصمنا  
 الله تعالى في سلوك طريقة معرفته عن الغواية

المبحث السابع انه تعالى هل يجوز ان يكون له تركيب من اجزاء عقلية او لا  
 لا خفاء في ان الموجودات الخارجية كل واحد منها يتميز عن كل ما عداه و مباين  
 له و ان بينها مشاركات بوجوه على مراتب متفاوتة في العموم و الخصوص



فبعض وجوه المشاركة شامل للكل كالوجود والوجوب ونحوهما وبعضها  
 لاقل واقل وان ماهية المشاركة غير ماهية التميز وان وجوه المشاركة الغير  
 الشاملة للكل فهي من قبيل ماهية التميز من وجه ثم ان ماهية التميز الموجود  
 عن جميع ماعد هو يسمى تعيناً لا يمكن ان يكون خارجاً عن حقيقة الموجود  
 والا كان هو في حد ذاته غير متميز عن غيره وهذا غير معقول فهو اما نفس  
 حقيقة من غير ان تكون له ماهية كلية ينضم اليها شيء آخر به يتميز فرد منها  
 عما يشاركه فيها واما امر آخر داخل في حقيقة الموجود وعارض لماهية  
 الكلية وهذا على قسمين - احدهما - ان تكون تلك الماهية مقتضية  
 مستلزماً لتعين فرد مخصوص وحينئذ يجب ان تكون هذه الماهية منحصرة  
 في هذا الفرد والا لزم تخلف المعلول عن علته واللازم من ملزومه  
 ان لا يتصور ان يتحقق ماهية يتميز هذا الفرد عن كل ماعداه في فرد آخر وذلك  
 كما في العقول على رأيهم فان كلا منها نوعه منحصري في فرد . . و ثانيها .  
 ان لا تكون تلك الماهية مستلزماً لتعين فرد مخصوص فما يجوز تعدد  
 افرادها و ماهية المشاركة بين الكل فهو خارج عن ماهية افرادها اذ ليس  
 ولا يمكن ذاتي مشترك بين الواجب والممكن الجوهر والعرض . . وهو العرض  
 العام ان كان محمولا ومبدأه ان كان غير محمول وكذا في الاقسام  
 الاربعة الآتية و اما ماهية المشاركة بين البعض فيجوز ان يكون ذاتيا لافرادها  
 اما تمام حقيقتها او بعضها والاول هو النوع والثاني هو الجنس او الفصل وان  
 يكون عرضيا لها وهو بالقياس الى ما يساويه خاصة كالماشي بالنسبة الى



الحيوان و بالقياس الى ما هو اخص منه عرض عام كهو بالنسبة الى الانسان  
والفرس و تفصيل هذه الاقسام في المنطق فالجنس و الفصل جزءان  
عقليان للماهية المركبة في العقل كالانسان مثلاً فانه ليس في الخارج شيء  
موجود هو الحيوان الذي هو جنسه و آخر هو الناطق الذي هو فصله  
يكون مجموعهما الانسان و الا لا يمنع حمل احدهما على الآخر اذ التميزان  
بالوجود الخارجي لا يمكن حمل احدهما على الآخر ولو كان بينهما اى اتصال  
يمكن كيف و معنى الحمل ان المتغايرين مفهومهما متحدان ذاتا ولو كان بكل  
واحد منهما وجود مستقل لما اتحد اذ اتا و هو ظاهري بل في الوجود شيء  
واحد هو زيد مثلاً فاذا تصور العقل ينتزع منه ماهية كلية من امر بهم  
محمل الانسان والفرس و غيرها غير مطابق بنفسه لشيء منها و هو جنسها الذي  
هو الحيوان \* و من امر آخر يحصل الاول و يعينه اى يجعله مطابقاً للحقيقة  
زيد و هو فصلها الذي هو الناطق فيحصل من اجتماعهما فيه حقيقة زيد و هي  
الانسان فهما جزءان عقليان للانسان لا خارجيان و كذا التعيين ايضا جزء  
عقلي للشخص عند المحققين فليس ان في الخارج موجودا هو النوع مركبا  
او بسيطا و آخر هو التعيين بل الموجود في الخارج واحد هو الفرد في فصله  
العقل عند ملاحظته اياه الى ماهية كلية مشتركة بينه و بين ما يشاء الى امر مخصوص  
به يتميز عما عداه لان هناك موجودات متعددة متميزة في الخارج و الدليل على  
هذا ما ذكرناه من انها لو كانت متميزة الوجود في الخارج لا يمنع حمل بعضها على بعض  
وان النوع و الجنس و الفصل لو كانت باستقلالها موجودات في الخارج لكان كل



منها في آن واحد في امكنة متعددة ومتصفا بصفات متنافية ومشتراكين  
 كثيرين ومن أجل البداهات ان كل ما هو موجود في الخارج فهو في ذاته  
 بحيث اذا لوحظ مع قطع النظر عما عداه كان متعبنا غير قابل للاشتراك  
 فيه وهو منهم من ذهب الى ان التعيين موجود في الخارج واستدل  
 عليه بانه جزء لهذا المتعين الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج  
 موجود في الخارج البتة وقد ظهر جوابه مما قررناه وهو انه ان اراد بقوله  
 انه جزء لهذا المتعين انه جزء له في الخارج فهو ممنوع وان اراد انه جزء  
 في العقل فهو مسلم ولا يفيد المطلوب اذا تقرر هذا فنقول قالوا ان  
 الواجب تعالى ليس له تركيب عقلي اي ليس بحيث ان امكن تصويره  
 بكنهه حصل منه في العقل جنس وفصل او ماهية كلية وما به امتيازه عن  
 مشاركاته في تلك الماهية واورد الفلاسفة دليلين احدهما ان في  
 التركيب عنه مطلقا اي سواء كان تركيبا خارجيا او عقليا وثانيهما  
 ان في التركيب العقلي خاصة الاول ما قالوا لو تركيب واجب الوجود من  
 اجزاء لكان مسبوقا بها مفتقرا اليها التاخر كل مركب عن كل جزء  
 من اجزائه وافتقاره اليها او كل مسبوق بشئ مفتقر اليه ممكن ولا شئ  
 من الممكن بواجب الوجود فلو تركيب واجب الوجود من اجزاء  
 لم يكن واجب الوجود واللازم باطل فكذا الملزوم وهو المطلوب  
 والاعتراض عليه ان المعلوم المسلم ان واجب الوجود لا يجوز ان  
 يكون مفتقرا الى فاعل يفيد الوجود واما انه لا يجوز افتقاره الى الجزء



فهو غير بد يهي فلا بد له من برهان بين يتبين به استحالة ان تكون له اجزاء  
واجبة غير مفتقرة الى فاعل واذا لم تكن الاجزاء مفتقرة الى الفاعل لم يكن  
المركب مفتقرا الى الفاعل ضرورة فلا يكون التركيب على الاطلاق  
مستلزما للامكان ومنا في اللوجوب فان قيل • ان كان شيء من اجزائه  
ممكنا يكون لا محالة مفتقرا الى فاعل فيكون المركب مفتقرا الى ذلك  
الفاعل لان المفتقر الى المفتقر الى الشيء مفتقر الى ذلك الشيء وان  
لم يكن شيء من اجزائه ممكنا لم تعدد الواجب لانه قد مر استحالة • قلنا •  
قد مر ايضا وجوه الاعتراض على ما ذكرتم من ادلة استحالة تعدد  
الواجب فلا يتم ما كان مبني عليها وليس لاثبات واجب الوجود دليل  
يعول عليه الاستحالة وهي لا تقتضي الا انتهاء الممكنات الى موجود لا يفتقر  
الى علة سواء كان له اجزاء او لا وانتهاء المركبات الى اجزاء بسيطة  
لا اجزاء لها والا لزم التسلسل في الاجزاء وهو ايضا محال ولم يذكر  
دليلا يعول عليه على ان الواجب يستحيل تركبه ولو قالوا نحن نصلح على  
ان الواجب مالا يفتقر في وجوده الى غيره اصلا فلا يكون المركب  
واجب الوجود لا فتقاره الى جزئه الذي هو غيره فلا مشاحة معهم  
لكنه لا يلزم منه ان لا يكون للمبدأ الاول اعني الموجد الاول للعالم اجزاء  
عقلية او خارجية كما هو المدعى ولو سلم امتناع تركبه من الاجزاء  
الخارجية فلا نسلم امتناعه من الاجزاء العقلية فان وجوبه انما هو بالنسبة  
الى وجوده الخارجي لا الى وجوده العقلي كيف ومحل هذا الوجود



وهو العقل وهو ممكن ولا يعقل ان يكون الممكن ممكنا والحال فيه واجبا  
فان قيل لا تكون الاجزاء العقلية الا ماخوذة من الاجزاء الخارجية  
فثبتت الاجزاء العقلية مستلزما لثبوت الاجزاء الخارجية وقد سلمت امتناعه  
فلنا هذا الحصر ممنوع فانا نجوز ان تكون للبسائط الخارجية ماهيات  
مركبة في العقل والبداهة لا تأتي عن ذلك ولا برهان عليه الثاني  
ان الدليل الدال على نفي التركيب العقلي عن الواجب تعالى انه لا يشارك شيئا من  
الاشياء ماهية وذلك لان حقيقة كل شيء سواء تقتضي الامكان وحقيقته  
تعالى تقتضي الوجود والامكان والوجود متنافيان ويتنافى اللزوم دليل  
على تنافي المتزومات فاذا نوجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في  
امر ذاتي جنسا كان او نوعا فلا يحتاج الى ما يميزه عن المشاركات الجنسية  
وهو الفصل او النوعية وهو الذي سميناه التعيين اذا لا يحتاج الى احد  
هذين انما يكون عند المشاركة على احد الوجهين وهذا مبني على ان الفصل  
لا يكون الا لتمييز الماهية عن مشاركتها الجنسية وان تحقق الفصل للشيء مستلزم  
لتحقق الجنس له فاما اذا جوز ان تكون ماهية مركبة من امرين متساويين  
ويكون كل منهما فصلا لما يميزها عما يشاركهما في الوجود فلا يلزم من عدم  
مشاركة الواجب لشيء من الاشياء في جنس عدم احتياجه الى فصل حتى  
يلزم عدم التركيب العقلي لكنهم يوردون الدليل على امتناع تركيب الماهية  
من امرين متساويين فبنوا الكلام هنا على هذا وقد تقرر وجه عدم  
المشاركة بان حقيقة الواجب هي الوجود الواجب لا غير كما سيأتي بيانه



ولست حقيقة شيء مما سواه هي الوجود اذ كل منهما يمكن الوجود ولو كانت  
حقيقة شيء منها هي الوجود لكان واجب الوجود لان ثبوت الشيء لنفسه  
واجب . ويرد على هذا انه مبني على ان حقيقة الواجب هي الوجود  
فقط وبيان الكلام عليه وعلى الوجهين معانها على تقدير تمامها لا يوجب ان  
الا ان تكون حقيقة تعالى مبائة لحقيقة كل ما سواه . فاما ان ليس لحقيقته  
جزء مشترك بينها وبين غيرها فلا يلزم من هذا بين التقريرين الا ان يجمع  
الى الدليل الاول الدال على انه لا يجوز ان يكون الواجب الوجود جزءا اصلا لا مشتركا  
ولا مساويا فيكون هذا الدليل ضايعا مع انه قد عرف عدم تمام الدليل  
على هذا المطلوب ولهذا قال بعضهم ذلك الدليل مخصوص بنفي التركيب  
الخارجي فان قيل . ثبت بالبرهان ان الوجود بسيط لا جزء له لاعقلا  
ولا خارجا وحقيقة الواجب هي الوجود لا غير فثبت انه لا جزء له مشترك  
فهذا لا يراد عن التقرير الثاني ساقط . قلنا . هات ما تزعمه برهاننا حتى  
تسمع ما عليه ثم انه على تقدير تمامه فهذا دليل آخر مستقل على نفي التركيب  
عنه تعالى لا تمام لذلك التقرير اذ على هذا التقرير يكون سائر المقدمات  
المدكورة فيه لغوا . وقد عورض دليل المقدمة القائلة ان الواجب لا يشارك  
شيئا من الاشياء في الحقيقة بان الواجب يشارك سائر الحقايق في الوجود فكيف  
لا يشارك شيئا منها في الحقيقة . واجيب بان الوجود ليس ذاتيا لشيء من  
الممكنات اى ليس ماهية . منها ولا جزء هابل هو عارض لها فلا يلزم من مشاركة  
الواجب لها في الوجود مشاركتها لها ولا شيء منها في الحقيقة سواء كان حقيقة



الواجب هي نفس الوجود او معروضة له \* وقد يقال \* في المعارضة ان حقيقة الواجب ليست الا الوجود الخاص الواجب فهو مشارك للوجودات الخاصة الممكنة في الوجود وهذه مشاركة في الحقيقة . وذكر صاحب المحاكمات لهذا جوابين \* احدهما ان الوجود الخاص للممكن ليس ماهية له ولا جزؤها بل عارض له فيكون قائما بالغير والوجود الواجب قائم بالذات ولا مشاركة بين القائم بالذات والقائم بالغير في الحقيقة والماهية \* وثانيهما ان مشاركة الوجود الواجب للوجودات الممكنة ليست مشاركة في الماهية ولا جزئها لان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة . وفيه نظر . لان جوابه الاول بالنظر الى ظاهره ليس الامعارضة لدليل المعارض اذ لا يفيد الا ان الواجب لا يصح ان يشارك شيئا من الممكنات في الحقيقة وليس فيه ابطال لشيء من مقدمات دليل المعارض ولا منع له حينئذ فلا فائدة في الجواب لانه افاد انتفاء المشاركة بين وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة ودليل المعارض افاد ثبوت المشاركة فتعارضت ساقطا وليس مطلوب المعارض الا هذا فلا يتم جواب المعارضة الا بابطال احدي مقدماتها ولا اقل من المنع فهو لا يتم الا بما ذكر في الجواب الثاني من كون الوجود غير ذاتي للوجودات الخاصة فلا يكون وجه آخر في الجواب مقابلا للوجه الثاني بل الظاهر ان مجموعهما جواب واحد لان ما ذكر في الوجه الثاني من ان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة مجرد ادعاء لم يذكر له بيان فلا يبطل به ما ادعاه المعارض من ان مشاركة الوجودات



الخاصة في الوجود مشاركة في الحقيقة وهو وان كان متضمنا لمنع ما ادعاه  
المعارض والمنع كاف في جواب المعارضة لان المعارض مستدل لكن لاشبهة  
في ان ابطال بعض مقدماتها اقوى في الجواب فالاولى ان يورد دليل على  
ان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة ليبطل به ما ادعاه المعارض من  
ان المشاركة في الوجود مشاركة في الحقيقة . ومن ادائه ما ذكر في الوجه  
الاول فبا جتما عما يحصل جواب تام دافع للمعارضة \* وقد عورض اصل  
الدليل الدال على ان الواجب ليس له جنس وفصل وتعين زائد على ذاته  
بوجه الزامى وهو انكم قائلون بان الجوهر جنس لما تحته وتفسرونه بانه  
الموجود لافي موضوع وهذا المعنى متحقق في الواجب فوجب ان يكون الجوهر  
جنس له فلزم ان يكون له فصل وتعين اذ لا بد لكل موجود له جنس من فصل  
يميزه عن مشاركاته الجنسية وتعين يميزه عن مشاركاته النوعية \* اجيب \* بان  
ليس معنى الموجود لافي موضوع الذي ذكر في رسم الجوهر الموجود بالفعل  
بل المعنى انه ماهية اذا وجدت كانت لافي موضوع وهذا لا يصدق على  
الواجب لانه يقتضي ان يكون للشيء ماهية ووجود وراهها ولا ماهية  
لواجب سوى الوجود والدليل على ان ليس معنى الموجود هنا الموجود  
بالفعل امر ان \* احدهما انه لو كان كذلك لزم امتناع تخالف التصديق بكون  
الشيء موجودا عن التصديق بكونه جوهر او اللازم باطل فان صدق  
كثيرا بان زيد امثلا في ذاته جوهر ولم نعرف بعد انه موجود فضلا عن  
ان نعرف انه موجود مقيد \* وفيه نظر \* لان قولنا زيد جوهر من الاحكام



الايجابية وكل حكم ايجابي كما تقرر صدقه موقوف على وجود الموضوع  
بالفعل لان المعدوم كل شيء عنه مسلوب حتى هو عن نفسه و الجوهرية  
ليست مما يتصف به الشيء في الذهن حتى يكون وجوده الذهني كافيا  
في ثبوته بل هي مما يتصف به الشيء في الخارج سواء كانت في نفسها موجودة  
خارجية او لا فالصدق بكون الشيء جوهرًا بالفعل موقوف على  
الصدق بكونه موجودا بالفعل نعم قد يحكم بكونه جوهرًا قبل العلم  
بوجوده لكن المراد منه حينئذ انه جوهر بالقوة اي ماهية اذا وجدت  
كانت جوهرًا \* و ثانيها ان المفروض ان الجوهر ذاتي لما تحته وثبوت  
ذاتي الشيء لا تكون له علة والموجودية بالفعل في الممكنات لا تكون  
الا لعل فلا يصح ان تكون ذاتية لها سيما مع قيد سلبى فثبت ان ليس المراد  
من الموجود المذكور في رسم الجوهر الموجود بالفعل بل ما ذكرنا \* قال الامام  
الرازي \* فان قيل لما كان وجود الله تعالى صفة لحقيقته عندكم لم يتم  
هذا الجواب على قولكم وكيف الجواب عن هذا الاشكال \* قلنا \*  
ان كونه تعالى بحيث متى كان موجودا في الاعيان كان لا في موضوع لاحق  
من لواحق ذاته وذلك لا يصح ان يكون جنسا لافيه ولا حق غيره  
وقد اقمنا الدلائل القاطعة على ذلك في سائر كتبنا \* هذا كلامه وفيه نظر  
لان المعارض لم يدع ان ما عرف به الجوهر جنس بل ان الجوهر نفسه  
جنس وقد صرح الامام ايضا في تقرير المعارضة بان الجوهر جنس بالاتفاق  
ولا يلزم من عدم كون المعرف جنسا عدم كون المعرف جنسا الا اذا كان



المعرف حد او هذا ليس كذلك بل هو رسم للجواهر كما ذكرنا ولا شبهة اذا  
 اذا عرفنا الحيوان بانه موجود عنصري له قوة الحركة الارادية لا يخرج  
 بهذا عن كونه جنس الانسان مع ان هذا المعرف خارج عنه ولم يقصد  
 المعارض من نقل هذا التعريف الا ان يعلم منه ان الجوهر صادق على الله تعالى  
 لكون معرفه صادق عليه وكل ما صدق عليه المعرف حدا كان او رسما  
 وجب ان يصدق عليه المعرف ولما ثبت ان الجوهر صادق عليه تعالى  
 لزم ان يكون جنسا له . لا يقال . فهم على ان الجوهر جنس لما صدق عليه  
 فليس جواب هذا الامنع صدق المعرف عليه تعالى او منع ذلك الاتفاق  
 ولا يفيد ان المعرف ليس ذاتيا وجنسا ويمكن ان يقال هذا التعريف ليس  
 بصادق عليه تعالى على قولهم لان قولنا ماهية اذا وجدت كانت كذا  
 مشعر بامكان عدم الوجود فلا يصدق على واجب الوجود لكن في اعتبار  
 مثل هذا الاشعار في التعريفات بعد فليس الجواب من قبلهم الامنع ذلك  
 الاتفاق ويترتب على عدم الجنس والفصل له تعالى امتناع معرفته بالحد  
 اذ هو لا يكون الامر كبا من الجنس والفصل فيمتنع معرفته تعالى بالكنه اذ ما  
 لا يكون بد يهيا فطريق معرفته بالكنه ليس الا الحد ومعلوم ان العلم بكنه ذات  
 الله تعالى ليس بد يهيا\* وقد يقال ان غير الحد ليس طريقا لمعرفة النظري  
 بالكنه بمعنى انه ليس مستلزما لها ولكن لا امتناع في ان ينتقل ذهن بطريق  
 الاتفاق من خواص الشيء الى كنهه وماد دل دليل على هذا الامتناع ولا  
 على امتناع ان يتجلى الله تعالى على قلب عبد من عباد المؤمنين المتحلين بصفاء



القلوب المتخاين عن كدورات الذ نوب و علم هذا عند الله تعالى \*

\* البحث الثامن انه تعالى هل له ماهية غير الوجود ام لا \*

اثبت المليون سوى ابي الحسن الاشعري و اتباعه و منعها الفلاسفة و ذهبوا

الى ان ذاته تعالى ليست الوجود امجرد قائما بنفسه منزها عن الاقتران بماهية

كوجود الممكنات \* و احتجوا عليه بانه لو كانت له ماهية و وجود غير هالكان

قائما بها قطعوا الالم يكن الواجب تعالى موجودا فيكون الوجود صفة له وهو

ممتنع لما بينا من امتناع صفات زائدة له تعالى مع وجهين آخرين مختصين

بهذا المقام \* احدهما ان وجوده على هذا التقدير يكون ممكنا لا حياجه

الى الماهية فبالنظر الى ذاته يكون جائز الزوال فلا يكون الواجب واجبا

\* و ثانيهما \* و هو العمدة في هذا الباب انه يلزم منه ان تكون الماهية

موجودة قبل اتصافها بالوجود و ان تكون موجودة بوجودين و هما

ضروريا الاستحالة مع انه ان كان الوجود السابق عين الذات ثبت المدعى

و الانقل الكلام اليه حتى يتسلسل \* وجه اللزوم ان الوجود على هذا التقدير

ممکن كما ذكرنا آنفا فلا بد له من علة و علته لا يجوز ان تكون غير تلك

الماهية لما ذكرنا في بحث الصفات و كل صفة علة متقدمة على معلولها

بالوجود بالضرورة و لانه لو لم يكن كذلك لانسد باب اثبات وجود

المصانع اذ ليس لنا دليل عاينه الا ان وجود هذه الممكنات محتاج الى علة

فلو جاز ان لا تكون العلة موجودة لم يثبت المطلوب فلزم ان تكون

تلك الماهية موجودة قبل كونها موجودة و لا يمكن تخلف المعلول عن



عالمه التامة فلزم ان تكون موجودة بعد كونها موجودة فتكون  
موجودة بوجودين كما ذكرنا والا عراض على ما بينوا به امتناع  
الصفات قد مر هناك فلا حاجة الى اعادته واما على الوجه الاول من  
الوجهين المختصين بهذا المقام فانه لا يلزم مما ذكرتم عدم كون الواجب واجبا  
وانما يلزم ذلك لو لم تكن ماهيته مقتضية مستقلة الوجود فاما اذا كانت مستقلة  
بالاقتضاء له فلا يمكن زوال الوجود نظرا اليه نفسه ولا نسميه ممكنا واما  
على الوجه الثاني فهو انكم ان اردتم باحتياج الوجود على تقدير كونه  
زائدا على الماهية الى علة احتياجه الى فاعل ومؤثر يعطيه الوجود او يجعل  
الماهية متصفة به فهو ممنوع اذا اعطاء الوجود للوجود غير معقول واتصاف  
الماهية به قد يم \* وقد بينا من قبل ان التأثير في القديم غير ممكن وان اردتم  
بعلية الماهية له كونها مقتضية ومستلزمة لها فهو مسلم وهو الحق ولكن لانسلم  
ان مستلزم الشيء ومقتضيه يجب ان يكون متقدما عليه بالوجود \* وهذا  
كما تجوزون بل تحكمون بوقوع ان تقتضي ماهية معينة فتكون منحصرة في  
فرد ولا شك ان تلك الماهية ليست متقدمة على تعيينها بالوجود بل بالذات  
فقط وكما ان قابل الوجود متقدم عليه بالذات لا بالوجود وما ذكرتم  
من الضرورة انما هو في معطى الوجود والمؤثر فيه لا في مقتضيه ومستلزمه  
ولا يلزم انسداد باب اثبات الصانع لان العالم محتاج الى فاعل يعطيه الوجود  
كما تقرر فيما تقدم فلا بد ان يكون موجودا ثم انه يلزم مما ذكرنا وجوه  
من الاستحالة \* الاول \* ان مطلق الوجود بدیهي التصور بالكنه كما اعترفوا



به وزاد وافا ورد والنو ضيحه وجوها فلا يخفى مفهومه على عاقل وكل  
 من يلاحظ حقيقة هذا المفهوم يعلم بديهته انه لا يصدق على شيء قائم  
 بنفسه بان يحمل عليه مواطاة اذ هو التحقق والكون وهذا يقتضى البتة ان  
 يكون قائما بشيء ولا يعقل قيامه بنفسه كما ان كل من يتصور معنى المشي والضحك  
 واللون والسواد وامثال ذلك يعلم بديهته انه لا يحمل ان يصدق على شيء قائم بنفسه  
 ولا شك في ذلك وان كان هذا مكابرة لا يتصور وراهها وهم يقولون ان ذات  
 الصانع فرد من هذا المفهوم قائم بنفسه بل قيوم قيم لغيره الثاني انه يلزم ان لا يكون  
 الواجب تعالى موجودا حقيقة اذ معنى الموجود ما ينصف بالوجود وعلى  
 ما ذكرناه وهو نفس الوجود لا المتصف بالوجود وهم يجيبون عن هذا  
 بان كونه عين الوجود لا ينافي كونه موجودا فان كل شيء سوى الوجود  
 محتاج في كونه موجودا الى غيره الذي هو الوجود والوجود في كونه  
 موجودا لا يحتاج الى شيء آخر فكل ما سوى الوجود موجود بالوجود  
 والوجود موجود بنفسه وهذا كما ان كل ما هو غير الضوء مضي بغيره  
 الذي هو الضوء والضوء مضي بنفسه لا بغيره وليس بشيء آخر ومن البديهي  
 انه يمتنع اتصاف الشيء بنفسه حقيقة وما يقال من ان الوجود واجب  
 والبقاء باق والقدم قديم وامثال ذلك فانما هو اعتبار محض يجري  
 في بعض الامور الاعتبارية لا في الامور الخارجية ولا في الوجود فان  
 الوجود وجود في الخارج وفيه لا موجود فيه والضوء ضوء في نفسه  
 لا مضي وهذا كما ان السواد سواد في نفسه لا اسود والحركة حركة في



نفسها لا متحركة ولم يصح ان يقال شئ سوى السواد فهو اسود بالسواد  
والسواد اسود بنفسه وبالجملة كل من يتصور معنى الموصوف والصفة  
والاتصاف لا يشتبه عليه امتناع اتصاف الشئ بنفسه \* فان قيل \* نحن  
نبين عدم منافاة كونه عين الوجود لكونه موجودا بوجود آخر لا يلزم منه  
اتصاف الشئ بنفسه وهو ان ما صدق عليه مطلق الوجود طباع مختلفة  
بدليل اختلاف لوازمها فان بعض الوجودات يلزمه التقدم كوجود  
العلة وبعضها يلزمه التأخر كوجود المعلول وبعضها يلزمه الاولوية كوجود  
الجوهر وبعضها يلزمه عدم الاولوية كوجود الغرض وبعضها يلزمه الاشدية  
كوجود الواجب وبعضها يلزمه الضعف كوجود الممكن بل الجهات الثلاث  
مجمعة في هذين الوجودين واختلاف اللوازم وتباينها يدل على  
اختلاف المازومات وتباينها ويقال لمثل هذا العام الذي تختلف افراد  
بأحدى هذه الجهات مشكك فعمل ان الوجودات حقائق مختلفة متباينة  
فلا يلزم من كونه تعالى موجودا مع كون وجوده عين ذاته اتصاف  
الشئ بنفسه لانه يجوز ان يكون الموصوف الذي هو عين الذات حقيقة  
من تلك الحقائق والصفة حقيقة اخرى منها قلنا \* ان كانت الصفة عين  
الموصوف لزم اتصاف الشئ بنفسه وان كانت غيره لم يكن وجود الواجب  
عين ذاته وايضا ان كانت الصفة وجودا ممكنا لزم امكان الواجب وان كان  
وجوده واجبا لزم تعدد الواجب وهم لا يقولون به \* فان قيل \* اذ لم يكن  
الوجود موجودا في الخارج لم ينصف به الشئ في الخارج فلا يكون شئ



موجودا خارجيا قلنا . لا يلزم فان اتصاف شيء بأخر في الخارج يتوقف  
على وجود ذلك الشيء في الخارج لا على وجود الآخر فيه فان الشخص  
متصف بالعمى في الخارج مع ان العمى ليس موجودا فيه نعم لا يمكن هذا ما  
لم يكن الشخص موجودا في الخارج . وتحقيق هذا ان الموجود الخارجي ما يكون  
الخارج ظرفا لثبوته ووجوده لا ما يكون ظرفا لنفسه فاذا قلنا مثلا زيد  
متصف بالوجود في الخارج فلا يخلو اما ان يكون الخارج ظرفا للوجود او لا تصاف  
به فان كان الاول فلا يكون الوجود موجودا خارجيا لان الخارج وقع ظرفا  
لنفسه لا لوجوده ويكون زيد موجودا خارجيا لان الخارج وقع ظرفا  
لوجوده وان كان الثاني لم يكن الاتصاف بوجودا خارجيا ولم يعلم حال الوجود  
انه موجود خارجي اولا اذا تصاف الشيء في الخارج يجوز ان يكون بامر موجود  
فيه كالسواد وان يكون بامر معدوم فيه كالعمى ولكن يلزم ان يكون زيد  
موجودا في الخارج وان لم يقع الخارج ظرفا لوجوده اذا تصاف الشيء  
في الخارج بآخر وثبوته له سواء كان الاخر امرا او وجودا او عدما بدون  
وجود ذلك الشيء ممتنع بديهة فعلم ان عدم كون الوجود موجودا  
لا يستلزم عدم صحة قولنا الشيء متصف بالوجود في الخارج نعم هو مستلزم  
لعدم صحة قولنا وجود زيد ثابت في الخارج وايضا عدم كون الاتصاف  
موجودا في الخارج مستلزم لعدم صحة قولنا اتصاف الشخص بكذا ثابت  
في الخارج لا عدم صحة قولنا هو متصف بكذا في الخارج . الثالث انه  
يلزم ان لا يكون الواجب بالذات واجبا بالذات اذ معنى الواجب بالذات



ما يقتضى ذاته وجوده فاذا كان الوجود عين الذات لا يتصور اقتضاؤها  
 له والا يلزم ان تكون متقدمة على نفسها واجيب عنه بان الوجود الذي  
 هو عين الذات وجود مخصوص هو فرد مطلق الوجود المشترك بين جميع  
 الوجودات الخاصة للوجودات معروض له فيكون غيره وهذا الفرد  
 مقتضى لعارضه الذي هو الوجود المطلق وهذا معنى قولهم ان ذاته تقتضى  
 وجوده وليس فيه اقتضاء الشئ لنفسه ولا منافاة لمذهبهم ولا يلزم من هذا  
 ان يكون كل ممكن واجبا لذاته بان يقال ان وجوده الخاص يقتضى  
 عارضه الذي هو مطلق الوجود كالوجود الخاص للواجب وذلك لان  
 ذات الممكن غير وجوده الخاص فلا يلزم من اقتضاء وجوده الخاص  
 مطلق الوجود اقتضاء ذاته ذلك ولا ان يكون كل ممكن واجبا بان يقال  
 انه وجود خاص يقتضى الوجود المطلق فهو شئ يقتضى لذاته وجوده  
 كالوجود الخاص الواجب بعينه وذلك لان الوجود الخاص للممكن غير  
 مستغن في نفسه عن غيره بل هو محتاج الى علته فيكون عارضه ايضا محتاجا  
 اليها فلا يكون ذلك الوجود لذاته مقنضيا بالاستقلال بل مع علته بخلاف  
 الوجود الخاص الواجب فانه مستقل باقتضاء الوجود المطلق من غير افتقار  
 الى شئ اصلا وفيه نظر اما اول فلانه لا شبهة لنا في ان المراد بواجب  
 الوجود وممكن الوجود وممتنع الوجود ما يكون الوجود محمولا عليه حمل  
 الاشتقاق ايجابا او سلبا لا حمل المواطاة ولا اعم منه فان معنى الممتنع مالا يمكن  
 كونه موجودا مالا يمكن عروضا مطلق الوجود لوجوده الخاص وكذا معنى



الممكن ما يتساوى كونه موجودا او كونه معد وما لا ما يتساوى عروض مطلق  
 الوجود لو جوده الخاص ولا عروضه له ولا المعنى الا العم المختل لهذا فمعنى قولهم  
 الواجب تقتضى ذاته وجوده انه ما يقتضى ذاته كونه موجودا وكيف لا ولا يضاف  
 ابدا مطلق الوجود الى فرد منه كما لا يقال انسان زيد ولا ماشى زيد باعتبار  
 ان هذا المطلق حاصل له اما ذاتيا او عرضيا نعم قد يضاف العام الى الخاص للبيان  
 كما يقال لون السواد لكن المراد هناك اللون الذى هو السواد فيكون المراد  
 بالعام هناك الخاص وتكون الاضافة بمعنى هو هو لا بمعنى هو له كما هو ظاهر معنى  
 الاضافة فيكون معنى وجود الشئ الوجود الذى به يكون موجودا لا الوجود الذى  
 يصدق عليه بالمواطاة واما ثانيا فلان عروض مطلق الوجود لو جوده  
 الخاص لا يخلو اما ان يكون في الخارج او في العقل وعلى الاول يلزم انتقاض اصلين  
 كبيرين معتبرين عندهم وهما ما سبق من ان الواحد لا يكون فاعلا وقابلا لشيء  
 واحد وان الواحد لا يصد ر عنه الا الواحد وذلك لان كل عارض لشيء ممكن  
 لا يحتاجه الى معرضه سواء كان المعرض واجبا او ممكنا سواء كان العارض  
 لازما او مفارقا ولهذا بعينه ذهبوا الى ان وجود الواجب عينه فيحتاج الى علة  
 ولا يجوز ان تكون علة غير معرضه لا استحالة احتياج الواجب الى الغير بوجه  
 من الوجود فيكون فاعلا لمعارضه ولا شك ان معرض الشئ قابل له فهذا المعرض  
 فاعل وقابل معالمعارضه واذا كان كذلك فهذا العارض اثر له وقد قالوا  
 صد ر عنه العقل الاول فصد ر عن الواحد اثنان وبطل ايضا ما قالوا  
 ان المعلول الاول هو العقل لانه لا يعقل ان يكون صدور العقل منه قبل عروض



الوجود له وعلى الثاني يلزم ان لا يكون اقتضاؤه لمطلق الوجود لذاته بالاستقلال  
 لاحتياجه حينئذ الى العقل و الى الحصول فيه ❖ وما ذكره بعض الافاضل من  
 وجه الفرق بين وجود الواجب و وجود الممكن على الشق الثاني من ان وجود  
 الواجب مستغن في الخارج مع اقتضائه الوجود المطلق يعني في العقل  
 و الممكن ليس كذلك فافتراقه لا يعني هذا عن الحق شيئا لانه يجب ان  
 يكون الواجب مقتضيا لذاته وجوده من غير افتقار الى شيء اصلا وان الكلام  
 فيه ولم يحصل مما ذكره هذا ولم يظهر الفرق بين الواجب و الممكن فيما هو المطلوب  
 فاي فائدة في بيان الفرق بوجه آخر ❖ فان قيل ❖ نختار ان العروض في الخارج  
 لكن الخارج ظرف لنفس العروض لا لثبوتها فلا يكون العروض موجودا خارجيا  
 و لا يلزم ايضا ان يكون العارض موجودا خارجيا كما ذكر في هذا البحث  
 فلا يحتاج شيء منهما الى فاعل و لا يكون العارض اثراله لان احتياج الشيء الى  
 الفاعل انما يكون في وجوده فلا يكون اثر الفاعل الا ما هو موجودا فلا ينتقض  
 على هذا التقدير شيء من الاصلين كما ذكر قلنا ❖ كما ان الممكن في اتصافه  
 بالوجود محتاج الى فاعل كذلك في اتصافه في نفس الامر بكل صفة سواء  
 كانت موجودة خارجية كالسواد او لا كالعمى محتاج اليه فكما ان الجسم  
 لا يصير اسود بدون فاعل كذلك لا يصير اعمى بدون هذا ابد يهي من غير فرق  
 بين ما يكون الصفة موجودة و ما لا يكون موجودة بل نقول اثر الفاعل ابد  
 لا يكون الا انصاف شيء بشيء فان الصباغ لا يجعل الثوب ثوبا و لا الصبغ  
 صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في نفس الامر لا بمعنى انه يجعل الانصاف



موجود فيها كما تحققته فليس اثر الفاعل دائما الا ذلك الاتصاف الذي ليس  
له وجود خارجي اصلا لكن قد يلزمه وجود بان تكون الصفة موجودة  
وقد لا تكون كما في المتنازع فيه نعم لو كان اتصاف الشيء بالشيء بمجرد اعتبار  
العقل لافي نفس الامر كما تصاف المقدار بالتجزى لا يحتاج الى فاعل في  
نفس الامر سوى المعبر هذا وقد اعترض الامام الرازي هنا عليهم بوجوه  
اذ احقق مذهبه في هذه المسئلة لا يتوجه عليهم شيء منها اصلا ويعلم مذهبهم  
من اثناء تقريرنا للكلام في هذا البحث ولا بأس ان نشير هنا الى حاصله اجمالا  
فنقول انهم ذهبوا الى ان الوجود مفهوم كلي مشترك بين جميع الموجودات  
له فرد في كل منها وهذا المفهوم بديهي التصور ويعلمه كل عاقل ممن هو اهل  
الاكتساب ومن غيره وهو عارض لافراد كالكاتب بالنسبة الى افرادة لا كالحوان  
والانسان بالنسبة الى افرادهما ويدعون في هذا الحكم ايضا ضرورة  
وينبهون عليه بانه مقول عليها بالتشكيك كما ذكرنا والمقول على الاشياء  
لا يجوز ان يكون ذاتيا لشيء منها ويستدلون على هذه المقدمة بما لا حاجة  
بنا هنا الى نقله وبيان صحته وفساده واما افرادة ففي الممكنات عارضة  
لما هي تهافت في كل ممكن ثلاثة اشياء ماهية وفرد من الوجود عارض لها وحصه  
منه عارضة لذلك الفرد وفي الواجب فرد غير عارض لما هيته بل هو قائم  
بنفسه وهو عين الواجب فهنا شيان فقط فرد من الوجود وحصه منه عارضة  
لهذا الفرد وتلك الافراد مختلفة بالحقائق كما ان افراد الماشي مختلفة بها  
فحقيقة وجود الواجب غير حقيقة وجودات الممكنات مبائنة لها هذا حاصل



مذهبهم • ومن اعتراضاته عليهم انه يلزم مما ذهبتم اليه اما تخلف المعلوم  
عن علته التامة او احتياج الواجب الى غيره و بطلان كل منها غني عن البيان  
اما الملازمة فهو ان الوجود المشترك بين الواجب والممكن من حيث هو  
وجود اما ان يقتضي لذاته عروضة لماهيته اولا عروضة لها ولا يقتضي لاهذا ولا  
ذاك وعلى الاول يلزم تخلف مقتضاه عنه في الواجب لانه ليس عارضا  
فيه لماهيته على زعمكم وعلى الثاني يلزم التخلف في الممكنات لانه عارض لها  
فيهابالاتفاق وعلى الثالث يلزم ان يكون عدم عروضة لها في الواجب لعله  
مغايرة فيلزم احتياج الواجب في تجرده الى غيره • لا يقال • المحتاج الى العلة  
هو العروضة لاعدمه اذ يكفي فيه عدم تلك العلة • لانا نقول • فيحتاج الى  
ذلك العدم وهو ايضا علة • مغايرة • ووجه اندفاعه ان المختار هو القسم الثالث  
ولا يلزم الاحتياج لان عدم العروضة انما يقتضيه الوجود المخصوص الواجب  
الذي هو حقيقة مخالفة لحقيقة وجود الممكن ولا يلزم من عدم اقتضاه  
العارض العام للحقائق المختلفة لشيء عدم اقتضاه بعض تلك الحقائق له كما ان  
الماشي لا يقتضي قابلية الكتابة ولا عدها مع ان الانسان يقتضيها والقرص  
يقتضي عدها بل الامر في الذاتي العام ايضا كذلك كالحيو ان بالنسبة الى  
تلك القابلية من غير فرق • ومنها • انهم اتفقوا على ان العقول البشرية  
لا يمكن ان تدرك حقيقة ذات الله تعالى واتفقوا على ان وجوده مدرك لهم  
بل ادعوا فيه الضرورة كما مر وغير المدرك غير المدرك فيمتنع ان يكون  
وجوده عين ذاته • ووجه اندفاعه ان المدرك هو الوجود المشترك ولا خفاء



ولا خلاف في انه غير ذاته وعين ذاته انما هو الوجود الخاص ولم يقل احد  
منهم بامكان ادراك حقيقته فضلا عن وقوعه عن بداهته \* ومنها انه لو  
كان كما ذكرتم لزم ان يكون كل ممكن علة لجميع الممكنات حتى لنفسه ولعله  
و ان يكون متصفا بجميع صفات الواجب واللازم باطل بالضرورة \* وجه الزوم  
ان الواجب علة للممكنات ومتصف بالصفات وزعمكم ان الواجب ليس  
الا الوجود الغير العارض وعدم العروض لا دخل له في علة الممكنات  
واقضاء تلك الصفات لان عدم لا يكون علة للوجود ولا جزاء منها فلم يبق  
للعلة الا الوجود وحده والمفروض انه مشترك بين جميع الموجودات فيكون  
وجود الواجب مساويا للوجود سائر الموجودات في الحقيقة فتكون تلك  
الموجودات مساوية لوجود الواجب في العلية وفي الاقتران بتلك الصفات  
بل يلزم ان يكون كل ذرة من ذرات الدنيا موصوفة بحقيقة الباري  
ولا شك في استحالة \* ووجه اندفاعه ان اشتراك مفهوم بين اشياء  
لا يستلزم ان تكون تلك الاشياء متساوية في الحقيقة وفي لوازمها واحكامها  
فالمتصف بعلة الممكنات وتلك الصفات هو الوجود الخاص الواجب الذي  
هو حقيقة مخالفة للحقائق وجوالات الممكنات فلا يلزم ثبوت لوازمها  
واحكامها الشئ من تلك الموجودات مع ان قوله عدم لا دخل له في علة  
الموجودات ممنوع فان عدم المانع من تمام علمها \* ومنها ان من قواعدهم  
التي بنوا عليها كثيرا من احكامهم ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها  
ما يصح على سائر افرادها ولا تختلف مقتضياتها فنقول الوجود من حيث



هو وجود محذوف فاعنه سائر العوارض طبيعة واحدة نوعية فلا يجوز  
 ان تختلف مقتضياتها اذا كان كذلك فالوجود في حقنا عرض مقتصر الى  
 المادة فكيف يعقل انقلاب هذا الوجود في حق الله تعالى جوهر قائما بنفسه  
 بحيث يكون اقوى الموجودات واشد هاقيا ما بالنفس ووجه اندفاعه ان  
 كونه طبيعة نوعية مما لم تقم عليه شبهة فضلا عن دليل بل عند هم  
 ان الدليل دل على عدم كونه طبيعة نوعية فلا جنسية وهو كونه مقولا  
 على افراد بالتشكيك فان قيل كلامه هذا مبني على انهم قالوا ان كل  
 كلي ولو كان عرضا ما فهو بالقياس الى حقيقة حصصه الموجودة في الافراد  
 نوع فلا يجوز ان تختلف مقتضياته بالنظر الى حصصه وبذلك يتم مقصوده  
 لان الوجود اذا كان مشتركا بين الواجب والممكن كان في وجود كل  
 منها حصصته منه فيجب ان لا يختلف مقتضى الحصتين فيجوز على كل منها  
 ما يجوز على الآخر ويلزم المحذور قلنا لا يلزم من عدم جواز اختلاف  
 مقتضى الحصتين عدم جواز اختلاف مقتضى الفردين لان الحصتين  
 عارضتان للفردين ولا يلزم توافق المعروض والعارض في اقتضاء شيء  
 وعدم اقتضائه ولزومه وعدم لزومه فهنا الوجود الواجب الذي هو  
 فرد من مطلق الوجود يقتضي اتصافه بعلية الممكنات وبسائر الصفات وان  
 لم تقتض حصصه الوجود العارضة له ذلك نعم ان مبني جميع هذه الاعتراضات  
 توهمه اني كون مفهوم مشترك كابين افراد يستلزم كون تلك الافراد متساوية  
 في الحقيقة وهذا هو له عما قالوا ان الوجود مقول بالتشكيك وان المقول



بالتشكيك لا يجوز ان تكون افراده متساوية في الحقيقة بل على تقدير  
 كونه متواطئاً ايضاً لا يلزم ذلك وهذا منه عجيب جداً واعلم ان لبعض  
 المشائخ المحققين مقالة في تحقيق ان الوجود عين الواجب ارتضاها بعض  
 الافاضل غاية الارتضاء وجعلها من الحسن والقبول بمكان رفيع واحملها  
 من اللطف والغرض في محل منيع حيث قال لا يدركها الا بالبصائر  
 والا لباب الذين خصوا بحكمة بالغة وفصل الخطاب ولا يعلمها الا الراستخون  
 في العلم لكن اذا نظر فيها نظر الاطلاع على حقيقتها والاحاطة بمحملها لا يظهر  
 منها شيء محصل ولا يثبت بها مطلوب متع فلنورد لها كما ذكرها ذلك الفاضل  
 لتكلم عليها قال كل مفهوم مغائر للوجود كالانسان مثلاً فانه ما لم ينضم  
 اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجوداً فيها قطعاً  
 وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه موجوداً  
 فكل مفهوم ممكن اذا لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجوداً الى غيره  
 فكل مفهوم مغائر للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من  
 المفهومات المغائرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود  
 فهو لا يكون الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغائر لذاته ولما  
 وجب ان يكون الواجب جزئياً حقيقياً قائماً بذاته ويكون عينه بذاته  
 لا بامر زائد على ذاته وجب ان يكون الوجود ايضاً كذلك اذ هو عينه  
 فلا يكون الوجود مفهوماً كلياً يمكن ان يكون له افراد بل هو في حد ذاته جزئي  
 حقيقي ليس فيه امكان تعدد وانقسام وقائم بذاته منزه عن كونه عارضاً



لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق اي الجزئي المعري عن التقييد بغيره  
والا تضام اليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهيات الممكنة فليس  
معنى كونها موجودا الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته  
وتلك النسبة على وجوه مختلفة لان الاشياء يتعدى الاطلاع على ماهياتها  
فالوجود كلي وان كان الوجود جزئيا حقيقيا هذا ملخص كلام ذلك المحقق  
ثم اورد الفاضل عليه ان الذي يتبادر من لفظ الوجود مفهوم لا يمنع  
الشركة فكيف يفسر بمعنى لا يفهمه احد \* واجاب عن الاول بان الكلام  
في حقيقة الوجود لا فيما يتبادر اليه الاذهان من مدلول اللفظ فانه يجوز ان  
يكون مفهوما كلياً وعارضا اعتباريا لتلك الحقيقة المتمتعة عن الاشتراك  
في حد ذاته كمفهوم الواجب بالقياس الى حقيقته \* وعن الثاني بان  
المتنع هو البرهان وما يؤدى اليه لا الاشتهار في السنة الاقوام بمعونة الاوهام  
\* ونحن نقول \* يجب اولا ان يحصل معانى الالفاظ التى يقع الحكم عليها  
او بها على الوجه الذى هو مناط الحكم حتى تبين حقيقة الاحكام وبطلانها  
فمراد ذلك المحقق بلفظ الموجود في قوله كل مفهوم مغاير للوجود مالم ينضم  
اليه الوجود لم يكن موجودا وقد ثبت بالبرهان ان الوجود موجود ان كان  
ما تفهمه العقول يعنى المتصف بالوجود حقيقة فهو لا يرضى به ولا يصح ايضا  
في الوجود وان كان مراده ما صرح به من بعد انه الشئ الذى له نسبة الى  
الوجود فهو لا يتصور بالحقيقة في الوجود اذ نسبة الشئ الى نفسه لا تعقل  
الا بمحض الاعتبار فكيف يثبت بالبرهان انه موجود وان كان المراد



معنى آخر لا هذا ولا ذاك فليبينه حتى ينظر في صحته وفساده ثم قوله  
 فلا يكون الوجود مفهوماً كلياً ان اراد به ان الوجود الذي هو عين الواجب  
 وانه لا يتصور عروض هذا الوجود للممكنات فلا نزاع لاحد في ذلك  
 لكن لا يصح حينئذ تفريع قوله فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة  
 مخصوصة الى حضرة الوجود لانه لا يجوز ان يكون معنى آخر اعم من هذا  
 الوجود غير موجود في الخارج عارضا للممكنات في نفس الامر يكون هو ماهية  
 الوجود كما ذهب اليه الفلاسفة واعترف به ذلك الفاضل المروج لهذه المقالة  
 وليس في المقدمات السابقة ما ينفي هذا فيكون معنى كون الماهيات الممكنة  
 موجودة ما يتبادر منه اتصافها بالوجود في نفس الامر والحاصل انه ان كان  
 لبيد يهيات العقل من التصورات والنصديقات وما يلزم منها من النظريات  
 القطعية اعتبار في تحقق الاشياء فهو بيد يهية فهم ان للوجود معنى كلياً مشتركاً  
 بين الموجودات وهو الكون والتحقيق ويحكم قطعاً بان الممكنات متصفة به  
 في نفس الامر بحيث لا نسبته اليه اصلاً وان لهذا السواد وهذه الحرارة  
 وامثالها ومحالها تحققاً حقيقة فالوجود مفهوم كلي ومعنى كون هذه الاشياء  
 موجودة انها متصفة حقيقة بالوجود لا مجرد ان لها نسبة الى الوجود  
 يعني غير الاتصاف الحقيقي به فكل حكم ينافي شيئاً مما ذكر فليس بحق وان  
 لم يكن لبيد يهياته ولو ازمها اعتبار سقط ما ذكره هذا القائل من اصله لانه  
 بنى الامر على الاستدلال بالبرهان العقلي نعم لبعضهم مقالة اخرى  
 في الوجود يعترف صاحبها بانها خارجة عن طور العقل وانه لا يمكن



الموصول اليها بما حث العقل ودلائله وبحكم بات العقل معزول  
عن ادراكها كالحس عن ادراك المعقولات وهي ان ليس في الواقع الازدات  
واحدة لان تركيب فيها اصلا لا تعدد حقيقة هي الوجود وهي قد انبسطت على  
ها كل الموجودات وظهرت فيها فلا يخلو عنها شيء من الاشياء بل هي  
عينها وحقيقتها وانما امتازت وتعددت بتقيدات وتعينات اعتبارية كالبحر  
وظهوره في صورة الامواج مع ان ليس هناك الاحقيقة البحر . ويدعى انه  
لا يظهر هذا الا بالمكاشفة والمشاهدة ونحن نسلم ان العقل معزول بالكلية  
اعن ادراك كثير من الالهيات لكن بمعنى انه لا يفهمها ولا يحكم فيها بشيء وامان  
دراك نقائضها والحكم بها احكاما بدائية او مترتبة عليها لازمة منها قطعاً فلا  
وقد اورد لتوضيح مراتب الوجود وتبيين المذاهب فيه تمثيل وهو انه  
لا يخفى ان الاشياء المنيرة لها في كونها منيرة ثلاث مراتب . الاولى . ان  
يكون نور الشيء مستفاداً من غيره كوجه الارض اذا كان مقابلاً للشمس  
فانه ينير بشعاعها وفي هذه المرتبة ثلاثة اشياء وجه الارض والشعاع والشمس  
التي يستفاد الشعاع منها ولا شك في ان هذه الاشياء متغايرة وان زوال  
الشعاع عن وجه الارض جائز بل واقع . الثانية . ان يكون نوره مقتضى  
ذاته كالشمس وفي هذه المرتبة شيان الشمس والنور وهما متغايران لكن  
اذا كان النور مقتضى ذاته كما فرض امتنع انفكاك النور عنها . الثالثة . ان  
يكون منيراً بذاته لا بنور زائد عليه كالنور فانه لا يخفى على عاقل ان نور  
الشمس في ذاته ليس بمظلم بل هو منير لا بنور آخر زائد عليه قائم به بل



بنفسه وفي هذه المرتبة شيء واحد وهو بنفسه ظاهر على اعين الناس  
وسائر الاشياء . انما يظهر عليها بواسطته على حسب قابليتها ولا مرتبة  
في المنيرية اعلى من هذه المرتبة . اذا تقرر هذا فالوجود ايضا نور معنوي  
والاشياء في كونها موجودة ثلاث مراتب . اولها . ان يكون وجودها  
مستفادا من غيرها كما هو المشهور في وجود الممكنات وهن ثلاثة اشياء  
ذات الممكن والوجود والمبدأ الذي هذا الوجود منه وزوال هذه الوجود  
عن الموجود به جائز بل واقع . وثانيها . ان يكون وجود الموجود بحيث يمنع  
زواله عنه وهذا حال وجود الواجب على مذهب اكثر المليين . وفي هذه  
المرتبة شيان ذات الواجب والوجود الذي هو مقتضاها . وثالثها . ان  
يكون الوجود عين الموجود اي يكون موجودا بنفسه لا بوجود مغاير له  
وهو حقيقته اذ لا اشتباه في ان الوجود ابعد الاشياء عن العدم كما ان النور ابعد  
الاشياء عن الظلمة وكما ان النور منير بنفسه كذلك الوجود موجود بنفسه  
وفي هذه المرتبة شيء واحد هو الوجود موجود بنفسه وسائر الاشياء موجود  
به على حسب قابليتها ولا مرتبة في الموجودية اعلى من هذه المرتبة لان  
في المرتبة الثانية وان امتنع زوال الوجود عن الموجود به لكونه  
مقتضى ذاته لكن بسبب مغايرته له يمكن تصور الزوال بخلاف  
المرتبة الثالثة اذ تصور زوال الشيء عن نفسه محال ولا شبهة في ان  
واجب الوجود يجب ان يكون في اعلى مراتب الموجودية فيكون  
عين الوجود كما هو مذهب الفلاسفة وموحدة الصوفية هذا ما قيل



\* ونحن نقول \* قولكم النور ليس بمظلم مسلم ولكن قولكم بل هو منير بنفسه ممنوع  
 فان النور نور لا منير لا متناع اتصاف الشئ بنفسه بدية بل من محققهم من  
 صرح بان صور ذلك الانصاف لا يمكن لان الاتصاف نسبة لا تعقل الا بين  
 متغايرين واذ لا تغاير بين الشئ ونفسه امتنع ان تدرك هناك نسبة قطعاً  
 \* فقول القائل الوجود موجود او معدوم ليس قضية حقيقية بل مجرد  
 عبارات ليس لها معان محصلة و مفهومات ثابتة عند العقل وما يقال التردد  
 بين النقيضين حصر عقلي بديهي بل من اجلي البديهيات فمرادهم ان كل  
 مفهوم مغاير لمفهومى نقيضين مخصوصين اذ اردد بينهما كان ذلك حصراً  
 بديهياً صاد قاضرة وانما لم يحصر واي هذا التقييد لانه المنبأدر من قولهم ترديد  
 الشئ بين النقيضين حصر عقلي فلا حاجة الى التصريح به او لا ترى ان ترديد  
 احد النقيضين بين نفسه ونقيضه مما لا ينصور فانك اذا اقلت الجسم اما ابيض  
 و اما ليس بابيض مثلاً كان ترديد مقبولا صحيحاً بديهية و اما اذا اقلت الجسم  
 اما جسم و اما ليس جسماً و اردت بالجسم مفهومه لا ما صدق عليه لم يكن  
 ذلك ترديداً بحسب المعنى بل بحسب العبارة فقط هذا ما ذكره فان صح  
 ثبت ان قولكم النور منير مجرد عبارة ليس لها معنى محصل ولا مفهوم ثابت  
 عند العقل وان كنا نقول الحق ان التغاير الاعتبارى كاف في امكان تصور  
 النسبة وان الفرق بين قولنا الجسم اما ابيض و اما ليس ابيض و قولنا الجسم  
 اما جسم و اما ليس جسماً بان الاول حفيد دون الثانى لا بان الاول صحيح  
 دون الثانى بحكم البديهية لا الشق الاول كما ذكرتم فانه غير معقول وقولكم



الوجود ابعدا الاشياء عن العدم ان اردتم به البعد باعتبار صيرورة احدهما  
وصف الآخر فلا نسلم ان الوجود ابعدا الاشياء عن العدم بهذا المعنى بل  
الوجود بالنسبة الى الحركة والسكون وامثالهما بعد بالنسبة الى العدم فان  
شيئا منها لا ينصور ان يصير وصفه فان احد الايتوهم ان الوجود متحرك او ساكن  
دون العدم فان الحق ان الوجود معدوم وان اردتم به البعد بمعنى آخر  
فهو لا يجد لكم نفعوا الله الموفق ثم قول ذلك المحقق ان كل ما هو محتاج  
في كونه موجودا الى غيره ممكن على اطلاقه ممنوع فان الممكن هو المحتاج  
الى غيره الذي هو موجوده لا الى غيره الذي هو وجوده \* واجاب الفاضل  
عنه بانه يندفع بنظر دقيق وهو انه لما احتاج في موجوديته الى غيره فقد استفاد  
ذلك من غيره وصار معلولا له موقوفا في ذلك عليه وكل ما هو كذلك فهو ممكن  
سواء يسمى ذلك الغير وجوده او موجوده \* وفيه نظر جلي \* لان الاعتراض ما كان  
الامنع المقدمة القائلة ان كل ما هو محتاج الى غيره سواء كان ذلك الغير وجوده  
او موجوده ممكن فعلي المجيب ان يبرهن عليه وليس في كلامه ما يصلح لذلك  
اصلا وما ذكره اولاً من الشرطية فهو مسلم عند المعترض لا نزاع له فيه  
فلم يرد على اعادة محل النزاع بادنى تغيير في العبارة وليس الا ان نصلح  
على تسمية المحتاج الى الغير مطلقا ممكنا سواء كان الغير وجوده او موجوده  
فلا مشاحة لكن لا يمكنه اثبات واجب مقابل الممكن بهذا المعنى  
لان الدليل كما ذكر سابقا لا يدل الا على ثبوت موجود غير مفتقر في كونه  
موجودا الى موجود ولا يدل على امتناع انتهاء سلسلة الموجودات الى موجود لم يكن



وجود مقتضى ذاته . فان قال لا يجوز ان يكون الشئ علة لوجوده كما  
تقدم فلا احتياج الى الغير الذي هو وجوده مستلزم للاحتياج الى الغير الذي  
هو موجوده . قلنا . قد مر ما يرد عليه مع انه كلام آخر لا تعلق له بما ذكره  
هنا فتكون مقدما ته المذكورة ضائعة فوضح ان اندفاع الاعتراض انما هو  
بنظر دقيق . واما النظر الدقيق فينبين به انه وارد وهذا البحث  
وان كان خارجا عن مقصود الكتاب لان المشروط فيه اقتصار الكلام على  
ما يتعلق بمقالات الفلاسفة لكن تلك المقالة لما كان لها نوع مشاركة  
مع ما ذهبوا اليه اعني كون الوجود عين ماهية الواجب وقد تصدى البعض  
لثرويحها بتحويل العبارات كما هو دأب الفلاسفة مما كانت اجنبية جدا عن  
مقالاتهم اردنا ان يطلع الطالب على حقيقة الحال لئلا يغتر بظاهر المقال .

✽ المبحث التاسع ان الله تعالى ليس بجسم ✽

اعلم ان القواطع العقلية والنقلية دالة على هذا وليس بين من يعبا بهم من  
المليين والفلاسفة خلاف فيه ولكن الغرض من ايراد هذا المبحث  
بيان ضعف ما استدلت الفلاسفة عليه كما في بعض المباحث السابقة  
والآتية ايضا وذلك وجوه . الاول . بانه تعالى ليس بجسم لان كل  
جسم ممكن . والواجب لا يكون ممكنا قطعا . اما الصغرى فلو جهين احدهما  
ان كل جسم ينقسم الى آخر مقدماته وهي ما ينقسم اليها بالانفصال والى  
اجزاء معنوية وهو الهول والضرورة فيكون مركبا وكل مركب ممكن لما مر  
وثانيتها ان كل جسم يوجد من نوعه جسما آخر ان كان عنصرا او من جنسه



ان كان فلكيا اذا الجسم جنس للجميع وعلى الاول يلزم ان يكون معلولا  
 وكل معلول ممكن وعلى التقديرين يلزم ان يكون مركبا لانه يشارك  
 ذلك الجسم في نوعه او جنسه فلا بد ان يمتاز عنه بما يخصه وما به الاشتراك  
 غير ما به الامتياز فيكون مركبا منها وكل مركب ممكن وانما قلنا يلزم كونه  
 معلولا على التقدير الاول لان كل موجود لا بد له من تعين يمتاز به عن  
 اغياره بالضرورة فتعينه ان كان نفس حقيقته او مقتضى ماهيته لا يتصور له  
 مشارك في الماهية والاي لم تخلف الشئ عن نفسه او عن مقتضيه التام لان  
 هذا التعين لا يمكن ان يتحقق في ذلك المشارك والمفروض وجود المشارك  
 فلا يكون تعينه نفس ذاته ولا مقتضى ماهيته فيكون معلولا لغيره فيكون  
 الواجب في تعينه معلولا لغيره وشارحا الاشارات قد ضبط كل منها  
 من وجهه في تقرير هذا الكلام اما الامام فمن حيث انه جعل المحال  
 اللازم من المشاركة النوعية كون الواجب ماديا لانه تقرر عندهم  
 ان النوع المتعدد الاشخاص لا يكون الاماديا ويرد عليه ان هذه  
 المقدمات لا بطلال كون الواجب جسا فلو كانت جهة الابطال لزوم كونه ماديا  
 اضاعت المقدمات اذا الجسم ظاهر كونه مركبا من المادة والصورة عندهم  
 فلا وجه لبيان لزوم كونه ماديا بتلك المقدمات التي دون اتمامها خرط القناد  
 واما الشارح الآخر فمن حيث انه جعل المحال اللازم على التقديرين كون  
 الواجب معلولا ويرد عليه انه على تقدير المشاركة الجنسية ممنوع اذ يجوز ان  
 يكون التعين حينئذ مقتضى الطبيعة النوعية وتكون منحصرة في الفرد الذي تقدر انه



واجب الا ان يريد بالمعلول المحتاج الى العلة ما هو اعم من الفاعل والاجزاء  
الذهنية انما هو الممكن هو المحتاج الى العلة الموجدة والتركيب لا يستلزم ذلك اعني  
لا يتم استدلالهم عليه ولو اصطالحوا على تسمية كل محتاج الى غيره مطلقا  
ممكنا فلا يدل دليل على ثبوت واجب مقابل للممكن بهذا المعنى فسقط  
الوجه الاول من الدليل على الصغرى والتقدير الثاني من الوجه الثاني  
ايضا وحينئذ لم يتم الدليل على امتناع كونه جسما على الاطلاق غايته انه دل  
على امتناع كونه جسما له مشترك نوعي كالعنصرية مع ان لزوم المشترك  
النوعي لكل جسم عنصري ايضا في حيز المنع لانه لا دليل له الا استقرار  
ناقص لا يفيد العلم لكن على تقدير التنزل وتسليم هذا لا يدل الدليل على  
امتناع كونه جسما ليس له مشترك نوعي كالفلكيات \* الثاني \* ان الله تعالى  
مبدأ اول للعالم والجسم لا يجوز ان يكون مبدأ اول له لان العالم جواهر  
واعراض فان كان فاعلا للاعراض فقط لم يكن مبدأ اول لان الاعراض  
محتاجة الى محالها فتكون متأخرة عنها ولا بد لتلك المحال من فاعل فيكون  
فاعلا متقدما على فاعل الاعراض فلا يكون الثاني مبدأ اول فلزم ان  
يكون فاعلا للجواهر ولا يجوز ان يكون فاعلا لها لان الجسم انما يفعل بصورته  
لانه لا يكون فاعلا بالفعل ما لم يكن موجودا بالفعل لا لما ذكر من انه لو كان  
الفاعل المادة لزم كونها قابلة وفاعلة معا وهو محال فانه ساقط جد الان المحال  
في زعمهم كون الواحد قابلا وفاعلا لشيء واحد وهذا يلزم ذلك لان  
المادة قابلة للصورة وعلى تقدير كونها فاعلة لا تفعل تلك الصورة بل شيئا



آخر وبالجملة الفعل للصورة وفعلمها لا يكون الا بمشاركة من الوضع الا ترى  
 ان النار لا تسخن اي جسم في العالم بل ما يلاقي جرمها او كانت قريبا منه  
 والشمس لا تضيئ الا ما كان مقابلا لجرمها وكذا امثالهما فاذا ن لا يكون فاعلة  
 لمفارق لانه ليس له وضع مع شيء ولا لجسم لان فاعل الجسم يجب ان يكون  
 فاعلا لجزئيه لان جزئيه لو كان بالغير لكان فاعل الجسم ذلك الغير وجزاء  
 الجسم هما الهولي والصورة ولا يتصور الوضع لشيء منهما لان المراد بالوضع  
 هو هيئة تعرض للشيء بسبب نسبة بعض اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه  
 فالقيام والقعود وضمان وكذا الانتصاب والانتكاس ولا شك ان  
 مثل هذه الهيئة لا تعرض لما ليس بجسم وشيء من الهولي والصورة ليس  
 بجسم فلا يكون لشيء منهما وضع فلا يكون الجسم فاعلا لشيء منهما  
 فلا يكون فاعلا لجسم واذ لم يكن فاعلا لمفارق ولا لهولي ولا لصورة  
 لم يكن فعله للاعراض في كونه مبدأ الاول ثبت ان الله تعالى الذي  
 هو المبدأ الاول ليس بجسم وهو المطلوب \* والاعتراض عليه \* اما اولاً \*  
 فان ما ذكرناه في بيان ان الصورة الجسمية لا تعقل الا بمشاركة الوضع من  
 الامثلة استقراء ناقص لا يفيد علماً فلا اعتبار له في مثل هذه المقامات \*  
 واسندل عليه الامام الرازي بان تاثير القوة الجسمانية لو كان فيما يقرب من  
 محلها وفيما يبعد عنه على السواء حتى ان القوة النارية الحاملة في هذا الجسم تسخن  
 البعيد من هذا المحل كما تسخن القريب منه لم يكن حملوها في هذا الجسم اولى  
 من حملوها في سائر الاجسام لانه اذا كانت تاثيرها سواء بالنسبة الى كل



الاجسام لم يكن لها اختصاص شي من الاجسام ولو كان كذلك لما كانت القوة  
جسمانية بل مجردة \* ولا يخفى ضعف هذا الكلام لانه لا يلزم من استواء  
التأثير بالنسبة الى كل الاجسام عدم اختصاصها بوجه آخر لبعض منها وما الدليل  
على انحصار جهة الاختصاص في تفاوت التأثير كيف وان كثيرا من القوى  
الجسمانية ليست بمؤثرة اصلا مع اختصاصها بمحالتها \* وايضا المفروض في  
تقريره استواء تأثيرها بالنسبة الى الاجسام الخارجة عن محالها القريبة منها  
والبعيدة عنها فعلى تقدير استواء نسبتها الى تلك الاجسام من اين لزم  
استواء نسبتها الى الكل الشامل لمحالتها ايضا حتى يلزم عدم اولوية حلولها فيه  
من حلولها في غيره \* واستدل الشارح الآخر للاشارات عليه بان الصور  
صنفان \* صور تقوم بمواد الاجسام كالصور الجسمية والنوعية وهي كما  
ان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما صدر عنها بعد قوامها بصدر بواسطة  
تلك المواد فيكون المشاركة من الوضع \* وصور قوامها بذواتها لا بمواد  
الاجسام كالا نفس المفارقة لذواتها لا لفعالها لكن النفس انما جعلت خاصة  
لجسم بسبب ان فعلها من حيث انها نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه الا  
كانت مفارقة الذات والعقل جميعا لذلك الجسم فلم تكن نفسا لذلك الجسم  
هذا خلف فقد ظهر ان الصورة انما تفعل بمشاركة الوضع \* وفيه ايضا نظر \*  
لان غاية ما ظهر مما ذكر ان فعل الصورة لا يتحقق بدون ان يكون محلها او متعلقها  
وضع ما اذا فعلها لا يكون الا بواسطة المادة والمادة المقارنة مع الصورة لا بد لها  
من وضع على الاطلاق وينبغي ان لا يكون مطلوبهم هذا اذ هو شيء ظاهري



غير محتاج الى بيان لانه لا يخفى على احد ان كل جسم له وضع بل الله لا بدلفعلها  
من وضع مخصوص معين لمحلته مع مفعولها مثل القرب والمقابلة ونحو ذلك  
والا فلا بعيد وغير المقابل ايضا وضع ما مع جرم النار والشمس ولم يظهر هذا  
بما ذكره لكن في كون مطلوبهم هذا ايضا اشكال لانهم جعلوا تاثير النفس  
الناطق في احوالها جسمها من قبل فعل الصورة الجسمية بمشاركة الوضع  
ولا يتصور هنا الوضع بالمعنى الذي ذكرنا ثانيا بل بالمعنى الاول فقط فيعود هذا  
الاشكال الى اصل كلامهم وادعى صاحب المحاكمات ان هذا الحكم اعني صورة  
الجسم انما تعقل بمشاركة الوضع بديهي وهذا تشبث عتيد لكل مدعي ينقطع عن حجة  
بعض مقدما انه لكن ان كان هذا مفيدا للناظر مع نفسه فلا يفيد مع المناظر  
الا اذا كانت البداهة واضحة واني نسام له اني ما نحن فيه من هذا القبيل  
كيف والا يعجز عن مثله مدعي فلا يمكن اتمام المناقضة مع احد واما ثانيا فانهم  
المعترفون بان صور الاجسام تؤثر في مواد اجسام اخر باعدادها القبول  
صور واعراض كصورة النار فانها تجعل مادة الماء الذي يحاورها مستعدة  
لان تفيض عليها من المبدأ السخونة وصورة الهواء فان لم يكن لتلك المادة  
وضع مع صورة النار كيف اثرت فيها بايجاد الكيفية الاستعدادية فيها وان  
كان لها وضع معها مصحح لذلك التاثير فلم لا يصح معه تاثيرها في ايجاد صورة  
لها فان قيل هو الوضع المشروط به لا بد ان يكون مع التاثير محل ايجاد  
الكيفية الاستعدادية لتلك المادة المقرونة بالصورة المائية مثلا وضع مع  
النار يصح به هذا التاثير لكن هذا الوضع مشروط بالصورة المائية ولا يمكن



اجتماع المائية والهوائية معاني تلك المادة بل يجب ان تزول عنها الصورة  
 المائية او لا ثم تحل فيها الصورة الهوائية مع زوال الصورة المائية بزوال  
 ذلك الوضع فلم يوجد حال ايجاد الصورة الهوائية والوضع السابق لا يفيد  
 \* قلنا \* لا نسلم ان هذا الوضع مشروط بالصورة المائية بخصوصها  
 حتى يلزم زواله مع زوالها ولم يوجد لم لا يجوز ان يكون مشروطا باحدى  
 الصور المتعاقبة لا بعينها فاذا زالت صورة الماء حدثت في آن زوالها صورة  
 الهواء فلم يوجد المشروط في آن ما يدون شرطه فلا يلزم زوال هذا  
 الوضع بزوال صورة الماء كما انكم تقولون ان الصورة الجسمية علة لوجود  
 الهيولى وحين اعترض عليكم بان الصورة الجسمية قد تزول عن الهيولى  
 مع بقاء بعينها اجبت بانه اذا زالت عنها صورة تخلفها صورة اخرى والعلة هي  
 احدى الصور المشخصة المتعاقبة وكما ان قوام السقف مشروط بالدعامات على  
 الاطلاق فان تعاقبت عليه الدعائم يبقى والاسقط بزوال بعضها اذا لم يخلفها  
 الاخر في آن زواله \* ويتأتى مثل هذا بين التأثير والوضع بان نقول لا نسلم  
 ان مثل هذا التأثير مشروط بهذا الوضع الشخصي بل بنوعه اى بواحد من  
 افراد نوعه لاعلى التعيين فاذا تعاقبت تلك الافراد بحصول بعضها مع الصور  
 المائية واخر مع الصورة الهوائية لم ينف في آن قط شرط التأثير فلم يمتنع  
 التأثير ولم يلزم كونه بالوضع السابق \* واما ثالثا \* فما قيل ان المادى يتأثر عن  
 الجرد لكون خصوصية ذات الجرد مقتضية للتأثير فيه فلم لا يجوز ان يكون  
 المادى بعد تحصيله بالمادة مؤثرا لخصوصية ذاته في الجرد فلا يكون للوضع



مدخل في تأثيره وان كان حالاً في المادة او متحيزاً للوضع واي فرق بين التأثير  
والتأثر في ذلك \* واما رابعاً فمقابل اننا نجد ان الماديات كثيراً ما تؤثر في  
المجردات مع انه ليس بينهما وضع فان النفس الناطقة تتأثر بالاعراض  
الفسادية كالفرح والحزن والغضب وامثالها بسبب ما يرتسم في القوى المدركة  
للجزئيات وهذه القوى مادية ذوات وضع والنفس واعراضها لا وضع  
لها هكذا قيل \* ويرد انهم جعلوا للنفس حال كونها فاعلة وضعاً كما صرح فلهم  
ان يجعلوها حال كونها منفعة ايضاً ذات وضع غايته انه لم يتحقق الوضع بين  
متعلقها ومحل الفعل اذ هما واحد هنا فترجع الى الاشكال الذي ذكرناه سابقاً بالجملة  
كلامهم هذا لا يخلو عن الاشكال والاختلال مع ان فيه تطويلاً مستدركا  
لا حاجة اليه اصلاً وهوان المقدمة القائلة ان الجسم لا يجوز ان يكون  
فاعلاً لجوهر لا يحتاج في بيانها الى ما ذكرنا من ان الجسم انما يفعل بصورته  
والى ما استدلوا به عليه بل يكفيهم ان يقولوا الجسم لا يفعل الا بمشاركة  
الوضع سواء كان فعله لذاته او لصورته او بمادته فاذا ن لا يكون فاعلاً لمفارق  
الى آخر ما ذكرنا من المقدمات الثالث \* ما اوردناه الامام حجة الاسلام  
رحمة الله عليه من قبلهم وهوان كل جسم فهو متقدراً بمقدار معين يتصور  
ان يزيد عليه وينقص له لالة البرهان على تنامي الابعاد وكل جسم فرض  
يفتقر في اختصاصه بذلك المقدار الواقع فيه الى مخصص خصصه به  
فلا يكون شيئاً منها مبدأً اولاً واجاب عنه \* بانه يجوز ان يكون ذلك  
الاختصاص لكون النظام الكلي منوطاً به بحيث تخيل لو كان اصغر او اكبر



منه كما انكم قلتم ان افاد الجرم الاقصى الفلك الا عظم منقدر ان يقدر  
المخصوص و سائر التقادير بالنظر الى ذلك المفيض على السواء ولكن تعينوا  
لكون النظائر فوجب بهذا ان ذلك المقدار و امتنع غيره فكذلك اذا قدر  
غير معلول اذا لا فرق بين ان يتوجه السؤال في نفس الامر فان قال لم يختص بهذا  
دون غيره و بين ان يتوجه في العلة فيقال لم خصصه بهذا دون غيره فان  
امكن دفع السؤال عن العلة بان هذا ليس مثل غيره لان النظام منوط به  
بحيث يختل بدونه امكن دفعه عن نفس الشيء ايضا بمثله فالاولى ان يجاب  
بان ذلك المقدار على تقدير كون الجسم مبدأ او لا يكون مقتضى ذاته  
لا يمكن بالنظر اليها غيره اصلا كما في سائر صفاته وليس للكلام استدلالا وجوبا  
اختصاصا بالمقدار بل هو في جميع الصفات اللازمة للجسام على السواء \*

### المبحث العاشر الكلام في حقيقة العلم \*

اعلم انه وقع في الاصل في هذا المقام هكذا مسئلة في تعييزهم عن اقامة الدليل  
على ان للعالم صانعا و علة و لقد ذكر فيه من قبل هكذا مسئلة في بيان  
عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع المطلوب في الموضعين من حيث  
هو واحد و لم يكن ايضا بين وجوه الاستدلال المذكور فيها كثير فرق  
فاخذى المسئلتين كانت غنية عن الاخرى فلذا اتركنا هنا هذه المسئلة  
و اوردنا ما هو اساس للباحث الانية و هو بيان حقيقة العلم و لم فيه  
كلام كثير و اختلاف عظيم حتى ان ابا علي وقع منه ما ظن به انه متحير في ان  
حقيقته ما ذا او ذلك انه فسر في موضع بالبحر و عن المادة فلي هذا يكون اعراضا



ولا ينبغي فساد هذا في موضع آخر جعله من مقولة الكيف بالذات ومن مقولة المضاف بالعرض فعلى هذا ان يكون صفة حقيقية ذات اضافة كالقدرة ونحوها وفي موضع آخر جعله عبارة عن الصورة المرتسمة في الجوهر الماقل المطابقة لما هيته المعلوم وتستسمع كلاما في الصورة وفي موضع آخر جعله عبارة عن مجرد اضافة فهذه الكلمات منه ان كانت تعبيرات عما عنده تبين انه في خيرة من حقيقة العلم لكن يحتمل ان يكون مراده بايرادها الاشارة الى اختلاف الآراء في تلك الحقيقة ومختاره يكون واحدا منها وهذا الاضطراب في كلامهم والاختلاف فيما بينهم في حقيقة العلم مع وضوحها حتى قال بعض منهم ان هذا الاختلاف العظيم في ماهية الادراك ليس لحقائقها بل لشدة وضوحها ليل على ان ليس ما يقولون مبنيا على اصل محكم واساس مبرم بل اكثره بالظن والتخمين ونحن لانريد مما قالوا في بيان تلك الماهية الا ما هو اقرب وهو ما اختاره ابو علي وبنى عليه كلامه في الاشارات وغيره من انه الصورة الحاصلة من الشيء عند الذات المجردة معنى الصورة ما يوجد عند المجرد لا بوجود اصيل بل بوجود ظلي وبيان هذا ان الشيء قد يوجد بوجوده يترتب عليه آثار ذلك الشيء ويثبت له احكامه مثل تخفيف المجاور واستخافه واحراقه وتنويره للنار ويسمى هذا الوجود وجودا خارجيا واصيلا ويسمى الوجود بهذا الاعتبار عيئا وقد يوجد بوجوده لا يترتب عليه آثاره ولا يثبت له احكامه ويسمى هذا الوجود وجودا ذهنيا وظليا



وغير اصيل و يسمى الموجود بهذا الاعتبار صورة فالمتصف بالموجود ين  
 شئ واحد لا تغاير فيه ولا اختلاف الا بحسب تغاير الموجودين وهذا  
 ما قيل ان الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور \* فان قيل \* ماذا كرت  
 في بيان الموجودين والفرق بينهما غير واضح فانه كما يترتب على الوجود الخارجي  
 آثار واحكام كما ذكرتم كذلك يترتب على الوجود الذهني ايضا آثار  
 واحكام مثل الكلية والجزئية والجنسية والفصلية والنوعية الى غير ذلك  
 من الاشياء الكثيرة المسماة بمعقولات ثوان بل بعض ما يترتب على الوجود  
 الخارجي يترتب بعينه على الوجود الذهني كالزوجية للاربعة والفردية  
 للخمسة ولهذا قسموا اللوازم الى اللوازم الذهنية والى لوازم الماهية \* قلنا \*  
 المراد بالآثار والاحكام هنا ما له اختصاص بذلك الشئ كالمذكورات  
 بالنسبة الى النار وللإشارة الى هذا اضعفناها اليه وقلنا آثاره واحكامه  
 والعوارض الذهنية ليس لها اختصاص بماهية بل كل منها شامل لما هي  
 كثيرة بحيث لا يعد في العرف من خواص واحد منها \* واما الجواب  
 عما يترتب على الوجودين المسمى بلازم الماهية فهو ان المراد بآثاره جميع  
 ما يختص به من الآثار فبعضها وان ترتب على الوجود الذهني فجميعها  
 لا يترتب الاعلى الوجود الخارجي \* ثم ان تحقق الوجود الخارجي للاشياء  
 بمعنى اتصافها به بين لا يحتاج الى بيان وانما المحتاج اليه الوجود الذهني وقد  
 انكره جميع المتكلمين وقال به الفلاسفة واستدلوا عليه بوجهين \* الاول \*  
 اننا نقول كثيرا من الاشياء التي ليس لها وجود في الخارج ك بعض الاشكال



الهندسية بل التي يمتنع وجودها في الخارج كاجتماع التقيضين وارتفاعهما  
 وقلب الحقائق وكل ما هو معقول فهو ممتاز عن غيره والا لم يكن  
 هو بكونه معقولا او لا اولى من غيره بل لم يكن غير المعقول غير المعقول  
 لان الغيرية لا تعقل بدون الامتياز فيكون له ثبوت والا كان معدوما  
 صرفا والمعدومات الصرفة لا تمايز بينها واذا كان له ثبوت وليس  
 في الخارج لان المفروض هذا فهو في الذهن لانها متقابلان ليس  
 بينهما واسطة فثبت المطلوب . والاعتراض عليه . منع انه لا تمايز بين  
 المعدومات الصرفة فان لها لوازم غيرها وعدم المانع شرط لوجود المعلول  
 دون عدم غيره والعدمان معدومان صرفان كيف ومن مذهبه ان كل  
 حادث يوجد اما في الخارج او في الذهن فله قبل وجوده معدومات متعاقبة  
 تقربه الى الوجود على مراتب متفاوتة فلولا انه ممتاز في تلك الحالة عما  
 عداه كيف يعقل ان المعدقربه دون غيره ولم وجد بعد تمام المعدات  
 هو دون غيره فالتناهي بين كلاميهم هذين اظهر من ان يتردد فيه احد  
 وما يذكري دفعه مكابرة صريحة مع اننا لا نفتقر الى هذه البيانات بل عليهم  
 البرهان على ان المعدومات لا تمايز بينها فان دعوى الضرورة فيما خالف  
 فيه كثيرون غير مسموعة . الثاني اننا نحكم على الاشياء المذكورة احكاما  
 ثبوتية اي لا يدخل في مفهومها عدم صادقة لكونها معقولة محكوما عليها  
 باعم من كذا او اخص من كذا الى غير ذلك وصدق الحكم الثبوتي  
 يستدعي ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه في نفس الامر اذ لا معنى له الا



مطابقة الحكم لما في نفس الامر و ثبوت شيء لا آخر في نفس الامر يستدعي  
 ثبوت الاخر فيها واذ ليس في الخارج فهو في الذهن لان نفس الامر منحصرة  
 فيها و الاعتراض عليه اما اولافان ماذكرتم منقوض بقولنا المعدوم المطلق  
 اى في الخارج والذهن معامقابل للوجود في الجملة فان هذا الحكم الثبوتى  
 صادق قطعاً ولا يتصور للمحكوم عليه فيه ثبوت اصلاً و اجاب عنه  
 بمض بان مفهوم المعدوم المطلق من حيث هو مقابل للوجود المطلق ومن  
 حيث انه متصور موجود في الذهن وقسم منه فلا استحالة ولا نقض وهو  
 ساقط لان الحكم الثبوتى لو اقتضى ثبوت المحكوم عليه فانما يقتضيه حال ثبوت  
 المحكوم به وعلى تقدير كون المحكوم عليه هنا موجوداً في الذهن لا يثبت  
 له في نفس الامر المقابلة للوجود المطلق في هذه الحالة وحين تثبت له  
 تلك المقابلة في نفس الامر لا يمكن له وجود اصلاً وهذا ظاهر واما ثانياً فان  
 نفس الامر لو كانت منحصرة كما ذكرناه في الخارج والذهن لا شكل معنى  
 صدق الحكم فيما نحن فيه اشكالا فوباء ذلك انه ليس هذا الحكم على امر  
 خارجي حين يقال معناه ان ما في الذهن مطابق لما في نفس الامر ومطابقة  
 ما في الذهن لنفسه غير معقولة مع انها تستلزم صدق الكواذب لانها ايضا  
 حاصلة في الذهن ومطابقة حينئذ لنفسها من غير فرق بينها وبين الصواب  
 فان قيل الاحكام الصادقة كلها ثابتة في العقل الفعال وما يحصل  
 منها في عقولنا مطابقة لها وهي معنى مطابقتها لنفس الامر واما الكواذب  
 فليست لها مطابقة معها فثبت الفرق قلنا ثبوتها فيه اما ثبوت



اصلي اي وجود خارجي فيلزم ان يكون الممتنع في الخارج والمعدوم فيه ابدا  
 موجودا فيه واما اثبت ظلي اي وجود ذهني فيلزم مطابقتها لما في نفس  
 الامر ويعود الاشكال بهذا فيره مع ان انفهام هذا المعنى من هذه  
 العبارة في غاية البعد وقد حقق البعض هذا المقام بان نفس  
 الامر معناه نفس الشيء في حد ذاته على معنى ان الامر هو  
 الشيء نفسه فاذا قلنا الشيء كذا في نفس الامر كان معناه انه كذا  
 في حد ذاته ومعنى كونه كذا في حد ذاته ان هذا الحكم له ليس باعتبار  
 المعتبر وفرض الفارض بل لو قطع النظر عن كل اعتبار وفرض فهذا الحكم  
 ثابت له سواء كان الشيء موجودا في الخارج او في الذهن واما معنى كون  
 الشيء كذا في الخارج فمعناه انه كذا في وجوده الخارجي اي وجوده الاصيل  
 كما عرفت فنفس الامر تناول الخارج والذهن لكنهما اعم من الخارج مطلقا  
 اذ كل ما هو في الخارج فهو في نفس الامر قطعا دون العكس واعم من الذهن  
 من وجه اذ قد يكون الشيء في نفس الامر لا في الذهن بان يكون في الخارج  
 ولا يحصل في الذهن وقد يكون في الذهن لا في نفس الامر كالكو اذ ب  
 فالاشياء الغير الموجودة في الخارج في نفس الامر متصفة بالصفات ولكن  
 لما لم يكن لها تحقق الا في الذهن فانصافها بها ايضا في الذهن الا انه ليس للوجود  
 الذهني مدخل في الاتصاف مثلا عدم المعلول فان العقل يحكم انه ارتفعت  
 حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح ولا يجوز ان يقال ارتفعت حركة المفتاح  
 وارتفعت حركة اليد وهذا دليل العلية على قياس الوجود فانه يحكم العقل



بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا يجوز العكس الا ان  
 عدم العلة لما لم يكن له تحقق الا في الذهن كان اتصافه بالعلية من هذه الجهة  
 في الوجود الذهني وليس لخصوصه في هذا الاتصاف مدخل اصلا  
 هذا كلامه مع نوع تغيير للعبارة وعلى ما ذكره فمعنى مطابقة الاحكام الصادقة  
 على المعدومات الخارجية انها من حيث انها حاصلة في الذهن مطابقة لها من  
 حيث انها ثابتة للاشياء في حد انفسها ولا يتأتى مثل هذا في الكواذب فظهر  
 الفرق وان دفع الاشكال من هذه الجهة لكن بقي الاشكال في مثل ما ذكرنا  
 من الاحكام الصادقة على المعدومات والممنوعات مطلقا في الخارج  
 والذهن مما لا يثبت لها حال كونها موجودة في الذهن كما حققناه قبل وايضا  
 توقف كون عدم العلة علة لعدم المعلول على حصوله في الذهن حتى  
 يصح الحكم بانه ما كان علة له الى ان حصل في الذهن فاذا حصل فيه صار  
 علة له واذا خرج عن الذهن ارتفعت عنه العلية وحتى ان عدم العلة الذي  
 لم يتصوره احد ليس علة لعدم معلولها فيه غاية البعد وايضا نحن نعلم مطلقا  
 ان المعدومات التي يمكن وجودها في الذهن ان سلم الوجود الذهني فامكان  
 وجودها فيه اي تساوي وجودها وعدمها فيه بالنظر الى ذواتها ثابت قبل  
 وجودها في الذهن فوجودها وجود لا في الخارج ولا في الذهن لما قررنا  
 من ان الوجود لا يصلح ان يكون موجودا مع اتصافه في تلك الحالة بالمساواة  
 المذكورة وان سلم ان الوجود موجود فاذا اتصف هو في نفس الامر  
 بمساواته لعدم كان لعدم ايضا بالضرورة متصفا فيها بمساواته للوجود والا



تحقق احد المتضائفين الحقيقيين بدون الآخر وهذا باطل ضرورة و اتفاقا  
مع انه ليس لهذا العدم وجود اصلا وهذا يدل ايضا على ان المقدمة  
القائلة بثبوت الشيء لا خير يستدعي ثبوت ذلك الآخر في حيز المنع فان  
قبل كيف يضر هذا او تلك المقدمة ضرورة قلنا الضرورى ان وجود  
الشيء الآخر كوجود الحركة والسواد والبياض ونحوها للجسم يستدعي وجود  
موصوفاتها واما الثبوت الذى هو الرابطة بين الشيئين فهو ليس بوجود  
حقيقة الا ترى ان للعلمي ثبوتنا في الخارج لزيد وليس وجوده فيه قطعا  
فخاصل هذا الثبوت بالنسبة الى العوارض انصاف الاشياء بها واستدعاء  
الاتصاف بالامور الغير الموجودة لوجود الموصوف محل نزاع وخفاء  
مع اننا قد قد منا اننا الآن لسنا بصدد الحل والتقرير بل بصدد الاستفسار  
والتنبيه على مواقع الخلل في كلامهم فعليهم بيان ما يدعون به ودفع ما نورد  
على ادلتهم بما لا يبقى معه مجال لطرق شبهة نعم قد يقصد مقابلة ما دعوه قطعيا  
ضرورة او برهاننا بآخر مثله او اقوى منه لزيادة اطلاق الناظر في كتابنا  
ان كثيرا مما قالوه ليس مبنيا على تحقيق بحث كما يعتقد المقلدة فيهم فتحقق  
بما قررنا ان دليلهم على الوجود الذهني غير تام لان كلامهم متردد  
في ان العلم عندهم هو الوجود الذهني الذى ادعوه ام الموجود بهذا الوجود  
وظاهر اكثر عباراتهم في تفسيره يدل على انه نفس ذلك الوجود حيث  
يقولون العلم حصول صورة الشيء عند العقل او حصول ماهية المدرك  
للذات المجردة وامثال هذا وقال ابو علي ادراك الشيء هو ان يكون



حقيقة ممثلة عند المدرك يعني حاضرة عنده من قولهم مثل بين يديه هو  
 اى انتصب عنده قائما \* وبالجملية التفسير عن العلم بالحصول او بما في معناه  
 في غاية الشبوع لكنهم جعلوا العلم من مقولة الكيف والوجود ليس منها  
 مع انه يقع في كلامهم ان العلم هو الصورة المساوية للمعلوم \* فلذا قال  
 المحققون العلم عند هم هو الصورة نفسها و مرادهم بقولهم حصول الصورة  
 الصورة الحاصلة كما انهم يقولون الوحدة هي تعقل عدم الانقسام و مرادهم  
 انها عدم الانقسام المعقول فصار حاصل مذهبه على ما اختاره الاكثر  
 ان العلم هو الماهية الموجودة بالوجود الذهني \* وبما قررناه اتفقا ما بينا  
 سابقا من الفرق بين الوجودين من ان الصورة هي الماهية والفرق بينهما  
 اعتبارى ومن اختلاف احكام الشيء ولوازمه باختلاف وجوديه وانه  
 لا يلزم ان يترتب عليه في احد وجوديه ما يترتب عليه في وجوده الآخر  
 سقط عنهم كثير من الاعتراضات التي اوردت عليهم في هذا المقام مثل  
 انكم تجعلون العلم تارة حصول الصورة وتارة نفس الصورة ولا شك في  
 الفرق بينهما ومثل انه يلزم ان يكون الذهن عند العلم بالنار والسواد  
 وبالا عوجاج مثلا حار او اسود ومعوججا ويلزم عند الحكم بتضاد السواد  
 والبياض والاستقامة والاعوجاج اجتماع المتضادين \* ومثل انه يلزم ان  
 يكون الذهن اعظم مقدارا من كل شيء ويمكن حصول الجبل بعظمه بل  
 حصول السماء بل حصول كل عالم الا جسام فيه عند العلم بها واللوازم بينة  
 المطلق الى غير ذلك مما اوردته الامام الرازي وغيره ووجه سقوطها



يظهر بآذني تامل فيما ذكرناه فلا حاجة الى التفصيل لكن يرد عليهم اعتراضات  
 قوية لا مدفع لها \* احدها \* ان العلم من الاعراض النفسانية كما اعترفوا به  
 فيكون موجودا بوجود اصيل قائما بالنفس موجبا لاتصاف النفس بها وكون محل  
 النفس لا يوجب ان يكون وجوده ذهنيا ولا ينافي ان يكون خارجيا  
 اصيلا لما عرفت من معناها فان جميع الكيفيات النفسانية مثل القدرة  
 وغيرها وان كان محلها النفس لكنهما موجودات خارجية لانه تترتب على  
 وجودها هناك احكامها وتصدر عنها آثارها وكذا لك العلم والماهية بكونها  
 معلومة غير موجودة في النفس بوجود اصيل بل بوجود ظلي عندهم غير  
 موجود لاتصاف النفس بها كما اشرنا اليه عن قريب فكيف يكون احدها  
 الآخر \* وثانيها \* ان الشيء كثيرا ما تعلم لا بكنهه بل بوجهه من وجوهه كما  
 تعلم الانسان بالضحك ولاشبهة في انه ليس حينئذ ماهية الانسان موجودة  
 في الذهن والا كان معلوما بالكنه بل ان كان لماهية الضحك فتعريفهم  
 المذكور للعلم اغنى حصول ماهية المدرك للذات المجردة لا يصدق عليه  
 مع ان اكثر علومنا من هذا القبيل \* وثالثها \* ان العلم عرض كما ذكرنا  
 والماهية المعلوم لا يلزم ان تكون عرضا واذ كانت عرضا لا يلزم ان يكون  
 موافقا للعلم في المقولة فيمتنع اتحادها لانه يلزم منه كون الشيء عرضا وحوها معا  
 او عرضا من مقولتين وكلاهما محال \* فان قيل \* المحال ان يكون الشيء عرضا  
 وحوها معا او عرضا من مقولتين من جهة واحدة وهذا لا يلزم ذلك فان  
 المعلوم عرض من جهة قيامه بالموضوع الذي هو النفس وجوهر من حيث



انه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لافى موضوع ولا منافاة في هذا  
ولافيا اذا كان بالاعتبار الاول من مقولة من الاعراض وبالاعتبار الثاني  
من اخرى منها فلا محذور \* قلناه المعتبر في كون الشيء جوهر او عرضا  
وجودا الخارجى كما يتبادر من اطلاق الوجود ولا نزاع لاحد في ذلك  
والا يلزم ان يكون الواجب تعالى عرضا من وجه ولا يقول به احد وهذه  
الاعتراضات لا مخلص عنها للذاهبين الى ان الوجود في الذهن هو نفس  
الماهية وهم الاكثرون المحققون منهم وامامنا ذهب منهم الى ان الوجود  
في الذهن ليس نفس ماهية المعلوم بل شبح ومثال له كصورة الفرس  
المنقوشة على الجدار واذا قيل للمعلوم انه موجود في الذهن فهو بالمجاز  
اي صورته موجودة فيه ومعنى الوجود الظلى للشيء ان مثاله الذى هو  
كالظل له وجد في الذهن فلا يرد عليه شيء من هذه الاعتراضين  
اذ لا شبهة في انه لا يلزم مطابقة الصورة وذى الصورة في كونها موجودين  
بوجود اصيل او بوجود ظلى بل بالمعنى الذى ذكرنا ولا في كونها جوهرين  
او عرضيين فجاز ان تكون صورة الشيء موجودة بوجود اصيل في الذهن  
وما هي صورة له موجود ابو وجود ظلى فيه بذلك المعنى بلا محذور وجاز  
ان تكون الصورة عرضا لقيامها في وجودها الاصيل اى الخارجى بالنفس  
وذو الصورة جوهر العدم قيامه في وجوده الخارجى بشيء وكذا جاز  
بعد كونها عرضيين ان يكون احدهما من مقولة والاخر من اخرى بلا  
محذور وكل هذا ظاهر الا انه لا ينبغي عليك انه ليس على هذا الراى



لشيء حقيقة وجود ذهني أي غير أصيل ظلي هو المراد من الوجود الذهني في اصطلاحهم لأنه صرح بأن وجود الصورة في الذهن وجود خارجي وإن لا وجود للمعلوم حقيقة في الذهن وينبغي أن يكون مراده بهذا ما إذا لم يكن للمعلوم من الصفات النفسية والا فهو موجود أيضا في الذهن كصورته •

### المبحث الحادي عشر أنه تعالى عالم بغيره من الأشياء

أما عند الملمين فلا نه فاعل لجميع ماعداه بالاختيار والفاعل بالاختيار لا بد أن يكون علما لمفعوله لأنه يفعل به إرادته ولا يتصور إرادة الشيء بدون تصور العلم به • وما يقال • من أنه قد يصدر من النائم والغافل فعل قليل بالاختيار من غير شعور به ليس بشيء لأن امتياز الإرادة للعلم بالمراد ضروري ومن أين يعلم فعلها ذلك بالاختيار و بدون العلم ثبت بهذا الطريق عند من أنه تعالى عالم بجميع ماسواه من الموجودات ثبوتنا • وأما الفلاسفة فلم يثبتوا في علمه تعالى اختلافات • فمنهم من لا يثبت له علم بشيء أصلا لا بذاته ولا بغيره • ومنهم من لا يثبت علمه بذاته ويثبت بغيره • ومنهم من مذهبهم على العكس • ومنهم من يثبت علمه بجميع الجزئيات المتغيرة وإلى ذهب أبو علي والمقصود بالمبحث هذا المذهب فهنا ثلاث مقدمات علمه بغيره من الكلبيات والجزئيات الغير المتغيرة وعلمه بذاته وعدم علمه بالجزئيات المتغيرة فنورد الأول في هذا المبحث والاخيرين في مبحثين آخرين فنقول وأوردوا على أنه تعالى عالم بجميع الكلبيات والجزئيات الغير



المتغيرة دليلين احدها انه مجرد ذي غير متعلق بمادة وكل مجرد يعلم ما ذكرنا  
 اما الصغرى فقد مر بيانها واما الكبرى فلان كل مجرد يمكن ان يعقل لان  
 المانع من كون الشيء معقولا انما هو اللواحق المادية والمجرد منزله عنها فلا مانع من  
 كونه معقولا فهو في حد ذاته يمكن ان يعقل وكل ما يمكن في حد ذاته ان يعقل  
 فهو في حد ذاته يمكن ان يعقل مع غيره اذ لا تنافي بين تعلقات الاشياء  
 وايضا نعلم بالضرورة ان كل مانع له امكان لنا الحكم بشئ ما عليه ولو بكونه  
 ممكنا او موجودا او ما يشبهه والحكم بين الشيئين لا يمكن الا بعد تعلقهما معا  
 فثبت ان كل ما يمكن ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره وحينئذ لازم امكان  
 ان تقارنه ماهية ذلك الغير في العقل اذ لا معنى لتعقل الشيء الا حصول ماهيته  
 في العقل فاذا اتعقلا معا فقد اقترنا في العقل فامكان تعلقهما معا هو امكان مقارنتهما  
 في العقل واذا امكن مقارنتهما في العقل امكن مقارنتهما مطلقا سواء  
 كانت في العقل او في الخارج لان امكان المقارنة بينهما لا يخلو اما ان يكون  
 مشروطا بحصول المجرد في العقل او لا يكون وعلى الاول يلزم الدور لان حصوله  
 في العقل هو مقارنته للعقل فيكون امكان مقارنته للعقل مشروطا بمقارنته له  
 لكن معلوم بالضرورة ان مقارنته له مشروطة بامكان مقارنته له فيلزم  
 الدور وعلى الثاني يلزم المطلوب وهو امكان المقارنة بينهما مطلقا واذا  
 ثبت امكان مقارنته ماهية الغير للمجرد في وجوده الخارجى وهو فيه  
 قائم بنفسه ثبت امكان تعلقه لما اذ لا تصور تلك المقارنة الا بحصول  
 تلك الماهية في المجرد ومعنى التعقل كما ذكرنا واذ اثبت امكان تعلقه لما ثبت



تعلقه لها بالفعل لان المجردات جميع ما يمكن لها فهو حاصل لها بالفعل دائماً  
والاجاز وجوب شيء لها لكنه لم يجز لان الحدود مشروط بالمادة كما  
سلف والمجرد يرى من المادة وانما قلنا هو في وجوده الخارجى قائم بنفسه  
لئلا يتوهم انتقاض الدليل بالصور العقلية المجتمعة في العقل حيث يصدق  
على كل واحدة منها انها ماهية مجردة قارنتها ماهية اخرى فينبغي ان تكون  
عاقلة لها مع ان شيئاً منها لا يعقل الاخرى بل العاقل للجميع هو المجرد الذى  
هو محل لها فاذا زيد هذا القيد اندفع هذا التوهم اذ تلك الصور متساوية  
الاقدام في كونها غير مستقلة بالوجود وغير قائمة بنفسها فارتسام اى بعض  
منها فرض في الآخر ليس اولى من عكسه فاما ان يكون كل منها امر تسمية  
فيما عداها هو المطلوب فمادامت صور اعقلية ليست واحدة منها عاقلة  
لغيرها بل العاقل لها جميعا هو المجرد الذى حلت هي فيه واما اذا وجدت  
واحدة منها في الخارج قائمة بذاتها مستقلة بنفسها فينبغي ان تكون محلا  
لما يقارنها فتكون عاقلة له وهذا تقرير الدليل الاول على علمه تعالى بغيره وهو  
مبنى على مقدمات كثيرة اما غير حقة واما غير مبينة من قبلهم بدليل تام  
وذلك ان قولهم هو مجرد قد عرفت ما يرد على ما ذكرنا في بيانه من  
الاعتراضات لكن نساعدهم على هذه الحقيقة ولان قلت الى دليلهم ونقول  
قولهم ان كل مجرد يمكن ان يعقل ممنوع وحصرهم المانع من كون الشيء معقولا  
في كونه ماديا غير مسلم لم لا يجوز ان يكون له مانع آخر كيف ونحن وهم  
متفقون على انه لا يمكن للبشر معرفة حقيقة الباري تعالى عز شأنه مع انها مجردة



وكذا حقيقة المقول والنفوس ومائر القوى الفعالة والمنفعة كما اعترفوا  
 به عند هم غير معقولة فمن اين الجزم بإمكان تعقلها ولو سلم فلانسلم ان كل  
 ما يمكن تعقله في حد ذاته يمكن تعقله مع غيره ان ارادوا بالغير جميع ما عداها  
 وشي من الوجهين الذين ذكر وهما في بيانه لا دليل لهم على عدم تنافي  
 التعقلات الاستقراء ناقص لانه لا يمكن لهم تعقل جميع الاشياء حتى يظهر  
 لهم انه هل بين تعقلاتها تناف او لا والعلم الضروري انما هو بإمكان بعض  
 الاحكام على كل ما تعقله لا بكليها وان اردوا به الغير في الجملة فهو مسلم لكن  
 لا يفيد هم لان المطلوب هنا ثبات علمه تعالى بكل ما عداه الا ما استغنى عنه  
 وعلى هذا التقدير لا يثبت هذا ولو سلم فلانسلم انه يلزم منه امكان مقارنة  
 ماهية ذلك الغير له في العقل وما ذكرنا من ان معنى تعقل الشيء حصول ماهيته  
 في العقل ممنوع وما يبطله قد مر ولو سلم انه يلزم منه امكان مقارنة ماهية في العقل  
 فلانسلم انه يلزم منه امكان مقارنة ماهية مطلقا وما ذكرنا من ان امكان المقارنة  
 اما ان يكون مشروطا بوجود المجرد في العقل الى آخره كلام لا حاصل له اذ امكان  
 الشيء لا يكون ابد امشروطا بشي حتى يكون الشيء بالنظر الى ذاته واجبا وممتنعا  
 ويصير بالنظر الى ذلك الشرط ممكنا فيصير بواحدة شي واجبا وممتنعا  
 وحال جميع الممكنات هذا اذ لو تحقق موجه وار تفتت موانعه وجب  
 والامتنع بل امكان كل شيء لازم له بالنظر الى ذاته لا ينفك عنه ابدأ  
 لكن هنا امور ثلاثة متخلفة بالماهية مقارنة حالين في محل مقارنة المجرد و ماهية  
 غيره اذ انمقلا معا ومقارنة الحال للمحل مقارنة كل منها للعقل ومقارنة



المحل للمحال كمقارنة العقل لكل منها والاخرى ان كانا متلازمين في  
 التحقق لكنها في الماهية متباينتان فان العرض يتصف بالثانية دون الثالثة وانواع  
 الجواهر غير الصورة تتصف بالثالثة دون الثانية واذا كانت الثالثة  
 ماهيات متخالفة وان كانت متشاركة في مطلق المقارنة فنقول كل منها ممكن  
 ابد اولي ليس امكان شيء منها مشروطا بشيء ولا ينفك امكانه عنه اصلا لكن  
 تحقق الاولى مشروط بتحقيق الثانية اللازمة عن حصول المجرى في العقل  
 وهذا الحصول مشروط بامكانه وامكانه بل امكان الاولى ايضا ليس  
 مشروطا بشيء اصلا فليس هنا مظنة دور قطعا ولو سلم ان مقارنتها في  
 العقل مطلقا ممكن بلا اشتراط شيء فلا نسلم امكان مقارنتها في الخارج فان  
 الامور العقلية والخارجية كثيرا ما تختلف بالامكان وعدمه وما ذكره  
 نظير ان يقال مقارنة المتناقضين ممكنة في العقل كما اذا حكم عليها بامتناع الاجتماع  
 وهذا الامكان ليس مشروطا بحصولها في العقل لان حصولها فيه مقارنة بينها  
 وهي مشروطة بامكانها فيتوقف كل من مقارنتها في العقل وامكانها على صاحبه  
 وهو دور ممتنع ثبت امكان مقارنتها مطلقا اي سواء كان في العقل او في  
 الخارج ولا شبهة في بطلان هذا ولو سلم امكان مقارنتها في الخارج ايضا  
 وانها لا تتصور الا بحصول تلك الماهية في المجرى فلا نسلم امكان تعقلها  
 وانما يلزم لو كان ذلك الحصول هو التعقل او مستلزم له وهو ممنوع لم لا يجوز  
 ان يكون ذلك الحصول شرطا للتعقل غير مستلزم له فلا يلزم من تحققه  
 حيث ما كان تحقق التعقل ولا امكانه وما قالوا في بيان اندفاع النقص



بزيادة القيد ان الصورة العقلية متساوية في عدم قيامها بنفسها فيلزم  
 ان تكون متساوية في ارتسام بعضها في بعض وفي عدمه والاول محال  
 والثاني هو المطلوب فيرد عليه اولا منع النزوم فان تساوى الشيئين  
 في عارض لا يستلزم تساويهما في جميع الاحكام والالم يوجد اختلاف  
 الحكم بين شيئين اصلا اذ ما من شيئين الا ويوجد بينهما تساوي في امر ما فجاز  
 ان تكون لبعض الصور العقلية خصوصية تقتضي ارتسامها باخرى منها وفي  
 اخرى منها لا يكون للبعض الآخر مثل تلك الخصوصية الا ترى ان السرعة  
 والحركة مع تساويهما في انهما امران غير قائمين بانفسهما منها خصوصية  
 تقتضي ان تكون الاولى صفة والثانية موضوعا لها ولو سلم النزوم فاستحالة  
 الشق الاول من اللازم بناء على ما ذكره ممنوعة وانما المحال ان يكون كل  
 من الشيئين حالا في الآخر ومحلا له باعتبار وجودهما الخارجى واما اذا كانت  
 الحالية والمحلية باعتبار الوجود الذهني فلا استحالة فيه الا ترى ان المجردين  
 يعقل كل منهما الآخر ويصير حالا فيه ومحلا له ولا امتناع فيه نعم جاز ان تبين  
 استحالة كون الصورة العقلية عاقلة بوجه آخر ولكن الكلام فيما ذكره  
 من الدليل وقد ذكر لدفع بعض هذه الاعتراضات وجوه متعسفة  
 لو اشتغلنا بنقلها وبيان ما فيها من التعسف لا دى الى التطويل مع اننا  
 لم نر كثير حاجة الى ذلك بناء على ان الفطن اذا تأمل في هذه الاعتراضات  
 لا يخفى عليه انها ليست مما يمكن دفعها بالتوجيه مع ان ورود واحد منها كاف  
 في اصل المطلوب الذي هو ابطال الدليل وثانيهما انه تعالى لو كان عالما



بذاته كان عالما بما سواه مما ذكرنا لكنه عالم بذاته فيكون عالما بما ذكر  
 اما الملازمة فلانه تعالى علما سواه من الموجودات كليها وجزئها والعلم بالعلة  
 يستلزم العلم بالمعلول واما صدق المقدم فلما سيأتي في المبحث الذي يتلو  
 هذا المبحث والاعتراض عليه \* اما اولاً \* فانه منقوض بالجزئيات المتغيرة  
 فانه جار فيها بل ظهور جريانه فيها فقط اذ الكليات من حيث هي كليات  
 ليست موجودة خارجية حتى تكون معلولة بل وجودها وجود جزئياتها  
 والوجود الذهني غير ثابت عندنا وكذا وجود الجزئيات الغير المتغيرة  
 الى المجردات وعندكم انه تعالى غير عالم بتلك الجزئيات كما سيأتي فيما بعد  
 ولهذا استثنيت في اول الدعوى \* واما ثانياً \* فان قولكم العلم بالعلة يستلزم  
 العلم بالمعلول ممنوع اذ يلزم منه ان من علم شيئاً علم جميع معلولاته ومعلولات  
 معلولاته ولو كانت غير محصورة ومعلوم انه ليس كذلك وايضا ما يتمسكون  
 به في بيان كونه تعالى عالماً بذاته غير تام كما نبينه هناك ان شاء الله تعالى  
 وقد اجيب عن المناقضة الاولى بان المراد ان العلم التام بالعلة يوجب العلم بالمعلول  
 والعلم التام بالعلة هو ان يعلم ذاتها مع ما لها من الصفات من جملتها العلية  
 والعلم بالعية لا يمكن بدون العلم بالمعلول لانها نسبة بين العلة والمعلول والعلم  
 بالنسبة لا يمكن بدون العلم بالمنتسبين وعلم الله تعالى بذاته علم تام فلزم علمه  
 بمعلولاته وهذا انما يتم اذا ثبت ان علمه تعالى بذاته تام بالمعنى الذي  
 ذكره وهو ليس بدورها واستدلوا لهم على اصل علمه تعالى بذاته غير تام  
 كما ستطلع عليه فكيف كون ذلك العلم تاماً وهذا مما قيل فيه ثبت العرش



ثم انقش وقد يدفع النقض عنهم بوجه نذ كره ان شاء الله تعالى .

❖ المبحث الثاني عشر انه تعالى يعلم ذاته ❖

وقد استدل لو اعليه بوجوه . الاول . انه ثبت انه يعلم غيره وكل من

يعلم غيره يمكنه امكانا قريبا ان يعلم انه يعلم غيره حتى قيل ان العلم بالشئ

والعلم بذلك العلم واحد وكل ما يمكن له تعالى فهو حاصل له بالفعل وليس

له شئ من الكمالات بالقوة باتفاق العقلاء فهو يعلم انه يعلم غيره ولا يمكن

هذا العلم الا بعد العلم بذاته لانه احد اجزاء معلوم ذلك العلم فثبت انه

يعلم ذاته . والاعتراض عليه . انه مبني على انه يعلم غيره . وذلك ما قدرتم

على اثباته كما ورد من وجوه الاعتراض على ما ذكرتم من الدليل سيما

الدليل الثاني فان فيه شيئا آخر وهو انه كان مبني على انه يعلم ذاته فبناء هذا

عليه د ور ظاهر . الثاني . ان المراد من علمه تعالى هو التعقل والتعقل عبارة

عن حضور الماهية المجردة عن الغواشي الغريبة واللواحق المادية عند

الذات المجردة وهو حاصل في حقه تعالى بالنسبة الى ذاته لان ذاته مجردة

عن شائبة المادة وغير غائب عن نفسه وكذا كل مجرد بالنسبة الى نفسه

فهو عالم بذاته . والاعتراض عليه . انا لا نسلم ان حقيقة

التعقل ما ذكرتم وهذا ادعاء منكم لا بد يهي ولا مثبت بدليل كيف

والتعقل والعلم عندكم من مقولة الكيف والحصول نسبة

بين الشئيين ولو سلم فهذا الايتاني بالنسبة الى الشئ ونفسه فان حضور شئ

عند آخر لا يتصور الا اذا كانا متغايرين بالذات ولا يكفي فيه التغاير



الاعتباري كما في كون الشيء فوق الشيء وتحت الشيء ولا يلزم من كفاية  
التغاير الاعتباري بين المتسبين في بعض النسب كما في علم الشيء بنفسه  
عند القائل بكون العلم اضافة او صفة ذات اضافة كفايته في جميع النسب  
كما ذكرنا ثم ان ما ذكرتم هنا مخالف لجميع ما سبق من ان العلم هو الوجود  
الذهني وان الوجود الغير الاصيل او الموجود بهذا الوجود وانه صورة  
حالة في العالم وهنا على ما ذكرتم ليس وجود غير اصيل ولا حلول شيء في شيء فقال  
بعضهم لتوجيه كلامهم العلم عند هم قسما ن علم حصولي وعلم حضوري  
فما ذكروه او لا من حصول الصورة هو تعريف العلم الحصولي وما ذكروه  
هنا تعريف للعلم الحضوري او للمعنى الاعم المشترك بين القسامين وعلى هذا  
لا يبعد ان يقال دليلهم الاول لا ثبات علمه تعالى بذاته بالمعنى الاول  
ودليلهم الثاني لا ثباته بالمعنى الثاني . ونحن نقول ان العلم مما يفهمه بالضرورة  
كل احد اما بكنهه او بما يميزه عن سائر اغياره . ويعلم قطعا ان مجرد عدم  
غيبه الشيء عن نفسه الذي سموه بالحضور عند نفسه سواء كان مجردا  
او ماد ياليس مما يصدق عليه هذا المفهوم وان عدم غيبه الشيء عن نفسه ليس  
فيه تفاوت بين المجرى وغيره بحيث يكون احدهما علما والاخر غير علم  
وهذا مما لا يشتبه على المنصف فان ابوا الا الاصرار على تمويههم والاخرون  
على تقليد هم فذرهم في طغيانهم يعمهون . الثالث . وهو بالحقيقة ان تم  
دليل على انه تعالى عالم بذاته وبغيره ايضا ان عدم العلم جهل والجهل  
نقيصة وهي على الله تعالى محال وايضا العلم شرف وكمال والعالم اشرف



واكمل من غير العالم فلولم يكن الله تعالى عالما بذاته لزم ان يكون بعض مخلوقاته اشرف و اكمل منه تعالى الله عن ذلك ❖ والاعتراض عليه ان عدم العلم على الاطلاق ليس بجهل بل عدم العلم عما من شأنه العلم فان اردتم بعلمه تعالى بذاته ما سميتموه العلم الحضورى فلا يتصور عدم علمه تعالى بذاته بذلك المعنى ولا نزاع لاحد فيها الا انه ليس بعلم وان اردتم المعنى الآخر فعليكم بيان انه يمكن ان يكون له تعالى علم بذاته بذلك المعنى حتى يلزم من عدمه الجهل و حينئذ تكونون هادمين ما اسستم من انه لا يمكن ان يكون له تعالى صفة زائدة على ذاته اذ حصول الصورة في ذاته ليس عين ذاته ❖ وايضا قواكم العلم شرف وكمال ان اردتم به انه كذلك بالنسبة الى غيره فمسلم لكنه لا يجد فيكم نفعا وان اردتم به انه كذلك على الاطلاق فهو ايضا وان كان حقا لكنه مخالف لاصلكم من ان ثبوت الصفات له تعالى نقصان فيه للزوم اشتغالها بالغير كيف ومثل ما ذكرتم يتأتى في جميع الصفات الكمالية من القدرة والسمع والرؤية وغيرها بان يقال ٧ او نقائص مستحيلة على الله تعالى ❖ وايضا الموصوف بها اكمل من غيره فوجب ثبوتها لله تعالى وانتم لا تقولون به وليس هذا الاعتراض الا بفساد هذا الاستدلال على اصلكم ❖

❖ المبحث الثالث عشر انه تعالى ليس عالما بالجزئيات المتغيرة ❖ قال الامام الرازى اللائق بما ذهبا اليه من ان العلم هو حصول الصورة ان لا يكون البارى تعالى عالما بالجزئيات المتشكلة ايضا وان كانت غير متغيرة



كأجر ايام الافلاك القديمة عندهم لان العلم بها انما يكون بآلات جسمية لان  
 المتشكل لا يتصور الا منقسما وارتسام غير المنقسم بالمنقسم محال فيستحيل علمه  
 تعالى بها لانه منزّه عن الآلات الجسمية وعندنا لما لم يكن العلم حصول الصورة  
 لم يلزم هذا واستدلوا على عدم علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة بثلاثة اوجه  
 الاول انه لو كان عالما بالزم احد الامرين اما ان يكون جاهلا واما ان  
 يكون متغيرا وكلاهما محال واستحالتهما بينة اما اللزوم فلانه اذا كان زيد مثلاً  
 سيد خل الدار فقبل دخوله اما ان يعلم انه سيد خلها او يعلم انه دخل او لا يعلم  
 شيئاً منهما فان كان احد الاخيرين لزم الجهل اما صر كبا واما بسيطاً وان كان  
 الاول فبعد دخوله اما ان يعلم انه دخل او يعلم انه سيد خل او لا يعلم شيئاً  
 منهما او على الاخيرين يلزم الجهل كما ذكرنا وعلى الاول يتغير علمه بانه سيد خل  
 من الوجود الى العدم وعلمه بانه دخل من العدم الى الوجود فثبت لزوم  
 احد الامرين والاعتراض عليه منع استحالة مثل هذا التغير عليه تعالى  
 فانه من قبيل التغير في النسب والاضافات اذ العلم عندنا نفس الاضافة بين  
 العالم والمعلوم او صفة ذات اضافة وعلى كل تقدير لا يتغير في مثل ما ذكر  
 الانفس تلك النسبة اما الصفة عند القائلين بها فواحدة لا تتغير ولا تعدد بتعدد  
 المتعلقات بل بتعدد الموصوفين بها والتغير في النسب والاضافات جائز في  
 حقه تعالى فان قيل البرهان قائم على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقاً  
 وهو ان كل صفات تعرض فلا يخلو اما ان يكون ذاته تعالى كافية في ثبوتها له  
 او تكون كافية في انتفاءها عنه او لا تكون كافية في ثبوتها ولا في انتفاءها فان كان



الاول وجب ثبوتهما دام الذات وان كان الثاني وجب انتفاؤها  
 مادام الذات والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة وان كانت  
 الثالث فكل من ثبوت تلك الصفة له تعالى وانتفاؤها عنه يكون محتاجا  
 الى امر آخر فان كان ذلك الامر وصفا له تنقل الكلام اليه حتى يتسلسل  
 وان كان امر منفصلا وذاته تعالى لا يخلو عن ثبوت تلك الصفة او عدمها  
 المحتاجين الى امر المنفصل فذات الله تعالى من حيث انتصافه بتلك الصفة  
 يكون محتاجا الى الغير والاحتياج الى الغير مطلقا ينافي الوجوب الذاتي سيما  
 اذا كان الغير امر منفصلا عنه قلنا هذامنقوض بان الواجب تعالى يكون  
 قبل الحادث اليومي ثم يكون معه ثم قد يكون بعده ولا شبهة في انه تغير  
 لكن باعتبار النسبة والاضافة فما ذكرتم من البرهان لا يتم الا في الصفات الحقيقية  
 وبعضهم قال في الاعتراض على اصل الدليل بمنع الملازمة مستندا بان العلم  
 قبلي دخول الدار بانه سيدخل والعلم بعده بانه داخل واحد والعلم  
 الاول ازلي فاذا لم يكن مغائرا للعلم الثاني فبعد الدخول لا ينتفى علم ولا  
 يتجدد علم بل العلم الاول الازلي يستمر فلا يلزم تغير من وجود الى عدم  
 ومن عدم الى وجود وبين اتحاد العلمين باننا اذا علمنا ان زيدا سيدخل  
 الدار غدا واستمر لنا هذا العلم الى الغد والى ان دخل ولم تطرأ لنا غفلة  
 عن هذا فيما بين ذلك فبالعلم الاول نعلم انه دخلها الا ان يتجدد لنا علم  
 آخر وانما يحتاج احدنا الى علم آخر عند طر وغفلة عن العلم الاول والله  
 تعالى منزله عن هذا فلهذا الاول بانه سيدخل عين علمه بانه دخل وانكر



الآخر ون عليه واحتجوا عليه بخمسة اوجه الاول تنافي محمولها بالمواطاة  
 اذ قبل الدخول اعتقاد انه سيقع علم واعتقاد انه دخل جهل وبعد الدخول  
 الاول جهل والثاني علم الثاني تنافي محمولها بالاشتقاق الى العلم به اذ  
 يجوز ان يعلم الشخص انه علم ان زيد اميد خل الدار ولا يعلم انه دخلها  
 سواء علم انه دخلها ولا وكذا يجوز ان يعلم انه علم انه دخلها ولم يعلم  
 انه سيدخلها سواء علم انه سيدخلها ولا الثالث تنافي شرطيهما فان شرط  
 كون اعتقاد انه دخل علما الدخول وشرط كون اعتقاد انه سيدخل علما  
 عدم الدخول ومجرد الاختلاف في واحد من الامور المذكورة كاف  
 لتغاير العلمين فكيف بالتنافي بين الجميع الرابع تغاير متعلقها اذ لا شبهة ان  
 حقيقة دخل غير حقيقة سيدخل وتغاير المعلومين يستدعي تغاير العلمين  
 الخامس انه كثيرا ما يوجد احد هادون الآخرفان كثيرا من الامور  
 يعلم انها ستقع البتة وبعد وقوعها لا يعلم انها وقعت بل بعضها مما لا يكون لنا  
 بقاء الى وقوعه وعكس هذا اكثر فانه لا شبهة لاحد ان كثيرا من الامور  
 بحيث لا يحصى مما لا يحصل له العلم بانها وقعت مع عدم علمه قبل وقوعها بانها  
 ستقع وانفكاك الشيء عن نفسه محال بالضرورة فتتحقق بهذا الوجود ان  
 العلم بانه وقع الشيء غير العلم بانه سيقع فثبتت الملازمة وتم الدليل وللاولين  
 ان يقولوا سلمنا تغاير العلمين فيكون علمه وحكمه زمانيا فانه لا فرق  
 بالاتفاق بين وقع وسيقع الابد لالة الاول على المضي والثاني على الاستقبال  
 وهما انما يتصوران بالنسبة الى الزمانيات فان معنى الماضي ما هو قبل زمان



حكى هذا معنى المستقبل ما هو بعد زمان حكى هذا المعنى لا يتحققان  
 الا في حق من يكون لحكمه اختصاص بزمان فمن كان علمه وحكمه مستمرا  
 ازلا وابد من غير تجد دولا اختصاص بزمان فلا يتصور بالنسبة اليه والى علمه  
 وحكمه ماض ولا مستقبل فلم يبق فرق بالنسبة اليه بين دخل وسيدخل  
 فلا يلزم من علمه بهذا الدخول الجزئي تغير في علمه اذ ليس هناك علمان يتغير  
 احدهما ويتجدد الآخر وشئ من الوجوه المذكورة لا يقدح في هذا  
 فلم تثبت الملازمة وبطل الدليل وحمل الفاضل صاحب المحاكات مذهب  
 الفلاسفة على هذا المعنى وقال انهم ما قالوا انه تعالى لا يعلم الجزئيات بل قالوا  
 يعلم على وجه كلي ومرادهم انه لا يعلمها من حيث ان بعضها واقع الآن  
 وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل علم متتابع عن الدخول تحت الازمنة  
 ثابتا ابدا هو وهذا كما انه تعالى لما لم يكن مكانا كان نسبه الى جميع الامكنة  
 على السواء فليس بالقياس اليه بعضها قريبا وبعضها بعيد او بعضها متوسطا  
 كذلك لما لم يكن زمانا كان نسبه الى جميع الازمنة على السواء فليس  
 بالقياس اليه بعضها ماضيا وبعضها مستقبلا وبعضها حاضرا وكذا الامور  
 الواقعة في الزمان فان الموجودات من الازل الى الابد معلومة له تعالى في كل  
 وقت وليس في علمه كان وكائن ويكون بل هي دائما حاضرة عنده في اوقاتها  
 بلا تغير اصلا وليس مرادهم ما توهمه البعض من ان علمه تعالى محيط بطبائع  
 الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها واحوالها كيف وما ذهبوا اليه  
 من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ما توهموه \* ونحن نقول ما ذهبوا



اليه من ان العلم بالجزئيات المشككة يحتاج الى الآلات الجسمانية ينافي ما حمل  
 هذا الفاضل عليه مذهبهم في هذه المسئلة فمنافاة مذهبهم في هذه المسئلة  
 على اي محمل حمل لاصل من اصولهم المقررة عند هم لازمة وهذا يستلزم  
 تنافي اصلهم المذكورين ولا مجال لتخليصهم عن المنافاة . والثاني . ان  
 دراك كل جزئي بآلة جسمانية فلو كان الباري تعالى مدركا للجزئيات كان  
 جسما او جسمانيا واللازم باطل والدليل على ان ادراك كل جزئي فهو  
 بآلة جسمانية ان كل جزئي لا بد له من مقدار وانطباع ذي المقدار فيما  
 الامقدار له محال بالضرورة وكان مرادهم بهذا الدليل اثبات عدم علمه  
 تعالى ببعض الجزئيات اعني المشكلات وان كان ظاهرا عبارتهم عاما  
 والا فعند هم ليس كل جزئي ذا مقدار لثبوت المجردات عند هم وهو مبني  
 على انه لا يمكن ادراك الجزئي من حيث هو جزئي الا بالاحساس او التخيل  
 وما يجري مجراهما من الآلات . واما المجردات فلا يمكن ادراكها الا بمفهومات  
 كلية غير ما نعمة من الاشتراك بالنظر الى انفسها وان كانت في الواقع مختصة  
 بواحد منها غير صادقة بالفعل على غيره . والا اعتراض عليه منع تلك  
 المقدمة وما ذكر في معرض الدليل عليها باطل اذ هو مبني على ان ادراك  
 الشئ انما هو بانطباعه في المدرك وقد ابطالناه ولئن سلم فلانسلم ان انطباع  
 ذي المقدار له محال وانما يكون كذلك لو كان الانطباع وكونه ذا مقدار  
 باعتبار وجود واحد واما اذا كانت الانطباع في الوجود الذهني  
 وكونه ذا مقدار في الوجود الخارجي كما فيما نحن بصدده على زعمهم



فلا نسلم استحالة فضلا عن بداهتها ولئن ادعوا ان كونه ذا المقدار في الوجود  
الخارجي يستلزم كونه كذلك في الوجود الذهني طالبناهم بالبرهان على  
ذلك فانه ليس من الاحكام الضرورية كيف وهم قد قرروا سابقا ان  
كثيرا من لوازم الوجود دين واحكامها متخالفة فمن اين علم ان كون الشيء  
ذا مقدار ليس منها الا ترى انهم قائلون بانطباع ذي المقدار العظيم كاعظم  
جبل في شيء ذي مقدار صغير جدا كاللحم المشترك والخيال وهذا  
لا يتصور الا بان يكون مقداره فيها صغيرا فقد اعترفوا بتفاوت مقدار  
بالكبر والصغر باعتبار وجوده فلم لا يجوز تفاوته بالوجود والعدم باعتبارهما  
قال الامام الرازي بل انطباع العظيم في الصغير على اصلهم ابعد من  
انطباع ذي المقدار في غير ذي المقدار لانهم زعموا ان الهيولي لا مقدار لها  
مع انها محل للمقادير . وفيه نظر . لان زعمهم ان الهيولي لا مقدار لها في  
حد ذاتها كدها قابلة للمقادير المتفاوتة فعند حلول ذي المقدار فيها تعرض لها  
المقادير والافاتناع حلول ذي مقدار من حيث هو ذو مقدار فيها  
لا مقدار له اظهر من ان يخفى على عاقل . واما المجرد الذي ينطبع فيه صور  
المعقولات على رأيهم فليس مما يمكن له عروض المقدار لا بحسب  
ذاته ولا بحسب غيره . الثالث . ان العلم بان الشيء حاصل الآن  
اوليس بمحصل تابع لحصول ذلك الشيء او لا حصوله فلو كان الباري  
تعالى عالما بوجود الجزئيات الواقعة لكأن ذلك العلم اما  
تمام ذاته او جزأ منه فيلزم افتقار ذاته الى غيره الذي



هو وقوع تلك الجزئيات واستحالة هذا غنية عن البيان او صفة زائدة عليه و كان لغيره مدخل في تكميل ذاته وهو ايضا محال \* والا عراض عليه \* انا لانسلم ان علم الباري تعالى للمعلوم انما هو في العلم لا نفعا لي الذي هو للممكنات واما علم الباري تعالى فهو علم فعلي بمعنى انه سبب لوجود الممكنات فهو متبوع و غير مفتقر الى الشئ غير ذاته تعالى فلا يلزم منه ان يكون لغيره مدخل في تكميله وعلى هذا تقدير كون العلم صفة زائدة على ان هذا الدليل منقوض بالعلم بالكميات وبسائر الاضافات اذ هي تابعة للمضافين اللذين احدهما غير ذات الباري فينتهي فيها اجراء ما ذكرناه من المقدمات وما يجيبون عنها فهو جوا بنا هنا اذ العلم عندنا مجرد اضافة او صفة ذات اضافة لكن التبعية التي ذكرناها في الاضافة فقط \*

البحث الرابع عشر انه هل للفلك نفس ناطقة متحركة بالارادة او لا \* اثبتها الفلاسفة وانكرها المليون لا بمعنى انهم يحكمون باستحالة ان يكون له نفس متعلقة بجسمه كتعلق نفوسنا بابداننا وتحركه بارادتها كما تحرك نفوسنا بارادتها ابداننا فانه لا دليل على استحالة ذلك ولكن بمعنى انه لا دليل على ثبوتها والعلم به مفوض الى الله تعالى والطريق الى معرفته ليس الا الوحي ولم يثبت الوحي عندنا لا بنفيا ولا باثباتها ولا يتم ما اوردته الفلاسفة في معرض الاستدلال العقلي على ذلك فنحن نحررهم من هذه في هذا ثم نورد ما ذكرناه في معرض الاستدلال ثم نتكلم عليه ان شاء الله تعالى \* امامنا هم \* فهو ان لكل فلك عقلا مجردا من جميع الجهات غنيا في



كالاته واستكمالها بها عن الفلك وجوهر الآخر منطبعاني مادته وصورته  
 بمنزلة نفس الحيوانية لئلا ترسم فيه المرادات الجزئية والحركات والاضاع  
 ويقال له النفس الجسمية والنفس المنطبعة وظاهر مذهب المشائين انه ليس  
 للفلك نفس غيره • واثبت بعض متأخريهم ومنهم ابو علي جوهر الآخر  
 مجردا بحسب الذات عن المادة متعلقا بها بحسب التدبير والتحريك مستكملا  
 بسبب ذلك هو نفس ناطقة للفلك بمنزلة نفوسنا الناطقة المدركة والمريدة  
 للكلية بذواتها والمجزئيات بواسطة الآلات الجسمية • والامام الرازي  
 جعل مبدأ الارادة الكلية هذه النفس المجردة ومبدأ الارادة الجزئية  
 تلك النفس المنطبعة وانكر عليه غيره قائلا ان هذا شيء لم يذهب اليه  
 ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذاتين اذ اذاتين  
 متبائنتين وهو آلة لهما معا بل على تقدير ثبوت النفس الناطقة فالدرك وان  
 لم يدرك للكلية والجزئيات جميعا هو تلك النفس الناطقة وان كانت  
 صور الجزئيات مرسمة في النفس الجسمية فهي آلة للنفس الناطقة  
 في ادراك الجزئيات كخيلنا بالنسبة الى نفوسنا الناطقة الا ان الخيال غير  
 سار في البدن وهي سارية في جميع جرم الفلك فعلى هذا يكون الفلك  
 حيوانا ناطقا كالانسان ولهذا زادوا في تعريف الانسان قيدا فقالوا هو  
 حيوان ناطق مائت احترازا عن الفلك هذا تقرير مذهبهم في ثبوت النفس  
 للفلك وسيجيء في المبحث الثامن عشر بيان معنى النفس وانقسامها الى  
 اقسامها وما يتعلق بذلك ان شاء الله تعالى • واما استدلالهم على ثبوتها



للفلك فلم فيه مسلكان احدهما لا ثبات النفس المجردة وثانيهما  
لا ثبات النفس الجسمية

المسلك الاول \* لم فيه وجهان الاول \* انه لو كانت حركة الفلك ارادية رائمة  
لكان مبدو ها مجرد او هو المطلوب اما الشرطية فلان الحركة الارادية بل كل فعل  
ارادي لا بد له من ان يكون هو مقصود بالذات او يترتب عليه ما هو المقصود  
بالذات المسمى بالغرض وهذا ضروري فالمقصود من حركة الفلك اما نفسها  
وهو باطل لان ماهية الحركة انها كمال اول ليكون وسيلة الى كمال ثان  
واذا كان كذلك استحال ان تكون هي المقصودة بالذات فالمقصود من  
الحركة امر آخر ولا بد من ان يكون ذلك الامر غير حاصل حالة الحركة  
والالزام تحصيل الحاصل وهو محال ولا بد ايضا ان يكون ممكنا لان طلب  
المحال دأما محال وجميع ما يمكن للفلك من الكمالات حاصلة له بالفعل الا بعض  
الاضاع فثبت ان المقصود من حركة الفلك استخراج الاوضاع من القوة  
الى الفعل وليس المقصود وضعه شخصيا بعينه والافان لم يقع ذلك الشخص  
ابدا كانت حركته الازلية الابدية عبثا محض وهدرا صرفا وهذا ممتنع على  
تلك الاجرام العالوية الشريفة وان وقع في وقت من الاوقات لزوم وقوفه  
عن الحركة عنده لكن المفروض ان حركته دائمة هذا خلف فثبت ان  
المقصود منها هو وضع معين كلي \* فان قيل \* هذا الكلام متناقض لان  
كون الشيء معينا ينفي كونه كليا وكونه كليا ينفي كونه معينا قلنا لا كذلك  
فان المعين يصدق على هذا المعين وعلى ذلك وعلى ما يصدق على



كثير من فهو كلي نعم قد يطلق المعين و يشار به الى احد المعينات بشخصه  
 و بهذا الاعتبار يكون قسما للكل فالشبهة انما تنشأ من هذا و اذا كان المقصود  
 من حركة الفلك امر اكليا فلا بد من ان يفعله فاعل الحركة الذي يقصد  
 اليه لان القصد الى المجهول محال بدنية و العاقل للامر الكلي لا يجوز ان  
 يكون جسما و لا جسمانيا كما تقرر في موضعه فثبت انه مجرد من كل الوجوه  
 ليكون عقلا اذ المفروض انه متعلق بمجرم الفلك بالتحريك فيكون شيئا مجرد  
 الذات عن المادة متعلق العقل به و هو المراد بالنفس المجردة فثبت ان حركة  
 الفلك لو كانت ارادية دائمة لكان مبدؤا نفسنا مجردة و هذا ما لو ردناه  
 \* فان قيل \* ماذا احوجهم في تقرير الملازمة الى نفي كون غرض الفلك  
 نفس الحركة حتى كثرت المقدمات و طال الكلام بايراد الاشكالات  
 عليه و صعب الامر عليهم بانقطاعهم عن الجواب عنها و ههنا لاكتفوا بان  
 يقولوا الغرض سواء كان نفس الحركة او شيئا آخر اما ان يكون جزئيا معيننا  
 منه او كليا الى آخر المقدمات ليندفع عنهم كثير من المقدمات \* قلنا \* ان  
 ان حركة كل فلك بل كل حركة من مبدئها الى منتهاها عندهم امر جزئي بسيط  
 لا فرد له و لا جزء على ما عرفت من قبل فلو كان الغرض نفس الحركة  
 لم يتم قولهم الغرض ليس جزئيا معيننا ولم يصح الاستدلال عليه بانه لو كان كذلك  
 لوقف عند حصوله و اللازم باطل لانه ان اريد توقف عند حصوله عن الحركة  
 الى السكون فاللزوم ممنوع و انما يلزم ذلك لو لم يكن هذا الجزئي غرضه دائما  
 و ان اريد توقف على هذا الجزئي ولم يتعد الى آخر فالامر كذلك فبطلان



اللازم ممنوع وعلى كل تقدير فالاستدلال فاسد فلا بد من ذكر تلك المقدمات  
واما صدق المقدم فيحتاج الى اثبات امرين احدهما ان حركة الفلك ارادية  
والثاني انها ائمة اما الاول فنقول لو لم تكن ارادية لكانت اما طبيعية او قسرية  
والاخيرتان باطلتان فتعينت الاولى اما صدق الاتصال فلان الحركة  
لا بد لها من مبدأ هو المحرك فهو اما خارج عن المتحرك بحيث يكون ممنازا  
عنه في الوضع او لافان كان الاول فالحركة قسرية كحركة الحجر الى فوق  
وان كان الثاني فلا يخلو اما ان تكون الحركة صادرة عن قصد و ارادة  
او لافان كان الاول فهي نفسانية سواء لم يكن المبدأ خارجا عن المتحرك  
كالنفس الجسمية ان قلنا انها مبدأ الحركات الجزئية للفلك على ما هو  
ظاهر مذهب المشائين او كان خارجا عنه لكن لا بحيث يمتاز عنه في الوضع  
كالنفس الناطقة وان كانت الثاني فهي طبيعية سواء كانت مقرونة  
بشعور كما اذا سقط الانساق عن عال او لا كما اذا هبط الحيز منه  
واما بطلان الاخيرين اما الطبيعية فلان حركة الفلك مستديرة  
حركة ولا شيء من الحركة المستديرة بطبيعية فلا شيء من حركة الفلك  
بطبيعية اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل وضع من  
الاورضاع الحاصلة في اثناء الحركة المستديرة فهو مطلوب الى ان يحصل  
ثم متروك بعد حصوله فلو كانت باقتضاء الطبيعة لزم ان يكون الشيء الواحد  
بعينه مطلوبا بالطبع ومهروبا عنه بالطبع وهو محال بخلاف ما اذا كانت  
ارادية فانه يجوز ان يكون شيء مرادا لغرض وبعد حصوله سخ غرض



آخرهم من الاول وكان بحيث لا يحصل الا بترك الاول بل يجوز ان يظهر  
بعد حصوله ان عدمه اولى من وجوده واما القسرية فلو جهين احدهما  
ان القسر لا يكون الاعلى خلاف الطبع وقد ثبت ان الحركة المستدبرة  
لا يجوز ان تكون باقضاء الطبع والحركة المستقيمة لا تجوز على الفلك فضلا  
عن ان تكون مقتضى طبيعة كما تقرر في موضعه واذ لم يكن شيء من الحركتين  
مقتضى طبع الفلك فلا تتصور فيه حركة على خلاف الطبع حتى تكون  
قسرية وانما قلنا ان القسر لا يكون الاعلى خلاف الطبع لانه اذا لم يكن  
في طباع المقسور ما يقاوم القاسر فلنفرض انه حركة بقوة معينة في مسافة  
معينة فلا بد ان تقع تلك الحركة في زمان لا مثناع وقوع حركة ما لا في  
زمان وانفرضه ساعة ثم نقدر انه حرك جسما آخر في طبعه ميل الى خلاف  
جهة القسر بمثل تلك القوة بعينها في تلك المسافة ولا بد ان تكون هذه  
ايضا في زمان لما ذكرنا وان يكون زمانها اكثر من زمان الاول لوجود  
العائق ولنفرضه ساعتين ثم نقدر انه حرك جسما ثالثا في طباعه ميل الى خلاف  
جهة القسر على مقدار نصف الميل الاول بمثل تلك القوة في تلك المسافة  
فيكون زمان هذه الحركة نصف زمان حركة ذي الميل الاول اذ تفاوت  
الزمانين بسبب تفاوت الحركتين في السرعة والبطء وهذا التفاوت  
ليس الا بسبب تفاوت المعاوقة في الحركتين اذ القوة المحركة والمسافة فيها  
واحدة فيكون تفاوت الزمانين بحسب المعاوقين ومعاوق الثانية نصف  
معاوق الاولى فيكون زمانها ايضا نصف زمان الاولى فتكون ساعة



كزمان الحركة العادية للمعاق فتكون الحركة مع المعاق في السرعة  
والبطء كالحركة لامع المعاق وهذا محال فان قيل \* هذا منقوض  
بان جميع الافلاك تتحرك بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب وهذه  
الحركة في غير الفلك الاعظم مبدؤها الفلك الاعظم وهو خارج عن صائر  
الافلاك فتكون قسرية واللازم من دليلكم ان لا تكون قسرية \* قلنا  
المنقسم الى الاقسام المذكورة اعني الارادية والطبيعية والقسرية انما هو  
الحركة الذاتية لا العرضية والثاني ان حركة الفلك لو كانت قسرية لكانت على  
موافقة القاسر ولو كانت على موافقة القاسر للزم تشابهها في الجهة والسرعة  
والبطء اذ لا يتصور هناك قسر الا من بعضها لبعض والتالي باطل اذ ليس  
التوافق والتشابه الا في قليل منها واما الثاني اي ان حركة الفلك دائمة  
فلا نهائي السبب في وجود الزمان وبقائه فلو انقطعت لزم انقضاء الزمان  
لكنه محال كما مر في المبحث الاول من الكتاب فثبت ان حركة الفلك دائمة  
وهو المطلوب \* هذا تقرير الوجه الاول من وجهي اثبات النفس المجردة  
للفلك \* والاعتراض عليه \* اننا نسلم ان كل فعل اختياري لا بد له من  
غرض فان افعال الله تعالى عندنا اختيارية وليست معللة بغرض ودعوى  
الضرورة في محل الخلاف العظيم غير مسموعة ولو سلم فلانسلم بطلان كون  
الحركة نفسها مقصودة بالذات وما ذكرتم من ان ماهية الحركة انها  
كمال اول الى آخره ان اردتم به انه يلزم ان يترتب عليها امر آخر من اين  
او وضع او غير ذلك فمسلم لكن لا يلزم منه ان يكون غرض الفاعل من



فعله والباعث على اقدامه عليه ذلك الامر الآخر لا بد له من دليل فان  
 كثيرا من الملزومات تكون مقصودة من حيث ذواتها لا من حيث  
 لوازمها بل ربما يكون بعض لوازمها مكرهة وان اردتم به ان ماهيتها  
 ان يكون المقصود بالذات منها ذلك الامر فهو ممنوع اذ هذا مجرد ادعاء  
 منكم \* فان قيل \* غرض الفعل لا بد ان يكون مغائرا له بالذات اذ يلزم  
 ان يكون وجوده في الخارج مترتبا على وجود الفعل وهذا لا يتصور  
 في الشيء مع نفسه فبعد تسليم ان الحركة ارادية لا بد لها من غرض  
 لاينا في القول بان المقصود بالذات منها نفسها \* قلنا \* الفعل الذي يجعل  
 نفس الحركة غرضا له هو ايجاد الفاعل اياها لا شبهة في تغايرهما فلا محذور  
 \* وقد يقال \* في بيان ان الحركة لا تكون مقصودة بالذات ان الحركة  
 لا يمكن ان يقتضيها لذاته محرك قار الذات بحسب طبعه او ارادته او غير  
 ذلك لان مقتضى الشيء يدوم بدوامه ومالا قرار له في ذاته لا يمكن ان  
 ان يدوم بدوام شيء له قرار فالحرك القار انما يقتضيها لذاته بل لشيء  
 آخر يتحصل به ويكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشيء لا الحركة  
 فاذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة بذاتها وفيه نظر \* اما اولافلان  
 قوله مقتضى الشيء يدوم بدوامه ان اراد به انه يدوم وجوده بدوام  
 وجود مقتضيه فمسلم ولا يلزم منه امتناع ان تكون الحركة مقتضى المحرك القار  
 لذاته لان الحركة ايضا دائمة الوجود من المبداء الى المنتهى كما حققناه سابقا في  
 الحركة بمعنى التوسط التي هي حقيقة الحركة ومعنى كونها غير قارة انها لا تدوم



في حد من حد ود المسافة لانها لاتدوم في الوجود وان اراد به انه يدوم على اینه  
 ووضعه و غيرها من احواله بدوام وجود مقتضيه فهو ممنوع لا تدل عليه  
 ضرورة ولا برهان كيف وانا نقول الحركة لا بد لها من مقتضى البتة  
 فمقتضيا اما ان يكون قار الذات او غير قار الذات فان كان الاول ظهر  
 بطلان ذلك القول وان كان الثاني نقل الكلام الى مقتضى ذلك المقتضى  
 اذ كل غير قار الذات مفتقر البتة الى مقتضى لامتناع كونه واجبا والتسلسل  
 محال فلزم الانتهاء الى شيء غير قار يكون مقتضيه قارا على ان ما ذكرنا لو سلم  
 في المقتضى بحسب الطبيعة فهو ممنوع في المقتضى بحسب الارادة اذ هو  
 يجب ان يكون على وفق الارادة ويجوز ان تتعلق الارادة بوجوده  
 لا بد و امه و قراره لغرض من الاغراض و اما ثانيا فلان ما ذكره على تقدير  
 تمامه لا يدل الا على ان غير القار لا يجوز ان يكون مقتضى ذات القار فلا يكون  
 المحرك القار كافيافي وجود الحركة و علة تامة لها \* ولا يلزم من هذا ان  
 لا تكون الحركة مطلوبة لذاتها اذ يجوز ان تكون الحركة بنوسط شيء  
 آخر غير ذات المحرك ومع هذا تكون الحركة مطلوبة لا بنوسط مطلوب  
 آخر بل لذاتها \* وقد يقال هذه المقدمة اى ان الحركة لا تكون مقصودة  
 بالذات غير محتاجة الى دليل فان الحركة ليست الا التأوى الى الغير والتوجه  
 اليه فامتنع ان تكون مطلوبة لذاتها \* ودفعه يظهر من التأمل فيما ذكرناه  
 ولو سلم فلا نسلم امتناع ان يكون مقصود الفلك من حركته محالا وقواكم  
 ان طلب المحال دائما محال انما المحال وقوع هذا المطلوب والطلب بعد العلم



باستحالة المطلوب و من اين علم انه يلزم ان يعلم الفلك استحالة كل محال حتى  
 يمنع منه طلبه و لو سلم فلا نسلم ان كل كمال ممكن للفلك من التعقلات  
 و غيرها حاصل له بالفعل سوى الوضع و لا يتصور ثبوت هذا ببرهان  
 اصلا و لو سلم فماذا كرت في امتناع ان يكون مقصوده و ضمما بعينه من ان هذا  
 الوضع لو وقع في وقت من الاوقات لزوم وقوفه عن الحركة ممنوع و انما  
 يكون كذا لك لو لم يتصل بالارادة الاولى المنتهية عند وقوع ذلك الوضع  
 ارادة اخرى متعلقة بوضع آخر متعين و هكذا الى غير النهاية لا بد لنفي  
 ذلك من دليل الا ترى ان جمهور المشائين ما اثبتوا له الا النفس الجسمية  
 المدركة للجزيئات المريدة لها و مع هذا لا يجوزون وقوفه عن الحركة  
 و لو سلم فلا نسلم ان العاقل للامر الكلي لا يكون الامجرد فان هذا مبني على  
 ان يكون العقل انطباع الصورة او مستلزما له و قد بينا بطلانه و اما ما ذكرتم  
 في بيان صدق المقدم فقوالكم في اثبات الامر الاول ان تكون حركة الفلك  
 ارادية من ان الحركة المستديرة لا يجوز ان تكون طبيعية ممنوع و ما ذكرتم  
 في معرض الاستدلال عليه من لزوم كون المطلوب بالطبع متروكا  
 بالطبع و بطلان اللازم منقوض بالحركة المستقيمة فانه لو تم ما ذكرتم  
 ان لا تكون حركة مستقيمة طبيعية ايضا و الا لزم ان يكون المطلوب بالطبع  
 متروكا بالطبع لان وقوع المتحرك في كل حد من حدود المسافة الى منتهاها  
 و كل اين من الايون الواقعة في اثناء الحركة حينئذ مطلوبا ان بالطبع  
 و متروكا كان بالطبع و اللازم باطل فلزم من هذا ان لا توجد حركة طبيعية



اصلا لا انحصار الحركة في المستقيمة والمستديرة \* وقد بطل كون كل  
 منهما طبيعيا حينئذ فبطل كون الحركة على الاطلاق طبيعية وانتم  
 لا تقولون به \* فان قيل \* لا يلزم في الحركة المستقيمة على تقدير كونها طبيعية  
 ما يلزم في الحركة المستديرة على تقدير كونها كذلك من كون المطلوب بالطبع  
 مهرو باعنه بالطبع لان الحركة الى كل حد من حدود المسافة في الحركة المستقيمة  
 ليست لان وقوع المتحرك في ذلك الحد مطلوب بالطبع بل لان حصول  
 المطلوب بالطبع وهو الوصول الى المنتهى لا يمكن بدون ذلك \* قلت \*  
 امثل ذلك لا يتأتى في الحركة الى كل حد ليست لان الوضع المترتب عليها  
 باطل بالطبع بل لان حصول المطلوب بالطبع وهو نفس الحركة او ملزوم  
 من ملزوماتها لا يمكن بدون ذلك \* وقد تقرر هذا الاستدلال بوجه آخر ٧  
 فلو كانت الحركة المستديرة طبيعية لزم ان يكون الشيء بعينه مطلوباً ومهرو با  
 عنه في حالة واحدة بل لزم ان يكون الهرب عن الشيء طلباً وهو بدسهي  
 الاستحالة \* ويترتب عليه ان تركه وضع او حد ليس طلباً بعينه لانعدامه  
 بتركه واستحالة اعادة غايته انه يكون طلباً مثله فلا يلزم كون المهروب عنه  
 مطلوباً ولا كون الهرب عنه طلباً كيف ولو صح ما ذكر لزم ان تمتنع الحركة  
 المستديرة مطلقاً سواء كانت طبيعية او ارادية او قسرية لان كون الشيء  
 توجهاً اليه بعينه محال قطعاً وعلى ذلك التقدير يلزم من كل حركة مستديرة  
 هذا او ما يلزم منه المحال فهو محال ولو سلم فقولكم ان حركة الفلك لا يجوز  
 ان تكون قسرية ممنوع وما بنيت عليه دعواكم هذه من ان القسر لا يكون



الاخلاف الطبع غير مسلم واستدل لكم على هذا بان الطبع لو لم يكن مقاوما  
 للقاسر لزم كون الحركة مع المعاق في السرعة والبطء كالحركة بدون  
 المعاق وهو باطل فاسد بمقد متيه \* اما الملازمة فلانه انما يلزم ما ذكرتم لو كان  
 تفاوت الزمانين في الحركة كتحين الاخير ثين لذاتيها تقتضيان مقدار من الزمان  
 لا متناهي اي حركة كانت لافي زمان ففي الصورة المفروضة الحركات الثلاث  
 بحسب المسافة وتماثل القوة المحركة متساوية في اقتضاء مقدار من الزمان  
 من غير تفاوت فيه ولا تعلق له بالمقاوم والمعاق وهو كما فرض ساعة ففي  
 الحركة الثانية اعني ذات الميل الاقوى ساعة اخرى بازاء ميله واذ افرض  
 ميل الثالثة نصف ميل الثانية فيكون بازائه نصف ساعة فتبين ان زمان  
 الثالثة ساعة ونصف و زمان الاولى ساعة فقط فلا تكون الحركة مع  
 المعاق كهي لامع المعاق \* وعلى هذا التقدير لا يرد ما قيل ان الحركة  
 لذاتها لا تقتضي مقدار معين من الزمان والا لكانت الحركة الواقعة في ذلك  
 الزمان اسرع الحركات الممكنة الوقوع في مثل مسافتها وهذا باطل لان  
 كل زمان منقسم فللزمان المفروض نصف فاذا فرضت حركة في مثل  
 مسافة الحركة الاولى وفي نصف زمانها تكون اسرع من الحركة الاولى  
 وكذا ما قيل من ان الزمان قابل للاقسام عند هم الى غير النهاية  
 وكذا الحركة وكل قسم من الزمان زمان وكل قسم من الحركة حركة  
 فكل حركة فرضت في زمان فنصفها واقعة في نصف ذلك الزمان وهي  
 ايضا حركة في زمان فنصفها واقعة في زمان وهكذا الى غير النهاية فعلم ان



الحركة لذاتها لا تقتضي قد راعينا من الزمان بل مطلق الزمان واما  
 خصوصيات المقادير فليست الا بحسب المقاومات فالتفاوت بين المقادير انما  
 هو بحسب تفاوت المقاومات \* وانما قلنا انها لا يرد ان على هذا التقرير لانا  
 لانسلم ان الحركة على الاطلاق تقتضي قد راعينا من الزمان وليس بنا في  
 بيان مقصودنا هنا حاجة الى هذا بل يكفي ان الحركات الثلاث بحسب خصوصياتها  
 الناشئة من مسافتها وقوتها الحركة تقتضي هذا القدر المعين من الزمان مع ان  
 الاول في نفسه غير تام لانه موقوف على ان يكون وقوع حركة في مسافة  
 الحركة التي فرضت واقعة في الزمان الذي هو مقتضى ذات الحركة في  
 نصف ذلك الزمان ممكنا في الواقع واثبات هذا مشكل جدا \* واما بطلان  
 الملازم فلان المعاقق يجوز ان ينتهي في الضعف الى غاية لا يبقى له اثر في  
 العوق فتكون حركة ذي هذا المعاقق كحركة عديم المعاقق بالضرورة  
 ولا امتناع فيه \* ثم نقول دلائلكم تعارض بحركة الوتد بالقسر الى السفلى  
 اذا غرز في الارض بالمدق فانه لا خفاء في ان حركته هذه قسرية  
 وليس بينها وبين ما اذا غرز في الجدار او السقف فرق مع انها ليست على  
 خلاف الطبع بل على وفاقه ولو سلم ان القسر لا يكون الا على خلاف  
 الطبع فلا نسلم ان الحركة المستقيمة لا تجوز على الافلاك مطلقا وما وردتموه  
 من الدليل على تقدير تسليم صحته فانما هو في المحدد للجهات خاصة  
 ولم تذكر واد ليلا شاملا للافلاك كلها حتي ينظر في صحته وفساده  
 ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون مقتضى طبع الفلك السكون فتكون حركته



كيف كانت قسرية كما في الجسم العنصري اذا كان في حيزه الطبيعي  
 فان قيل . سكوت الفلك محال فخلا عن ان يكون مقتضى طبعه وانما  
 قلنا باستحالته لان الفلك بسيط اي اجزائه المفروضة متساوية في تمام  
 الماهية فهي متساوية في لوازمها فتسببها الى جميع الاحياز التي تقع  
 هي فيها والاوضاع التي تعرض لها على السواء لا اختصاص لبعض منها  
 ببعض تلك الاحياز والاوضاع فاما ان لا يحصل جزء ما في شيء من تلك  
 الاحياز وعلى شيء من تلك الاوضاع او يحصل كل واحد منها  
 في كل الاحياز وعلى كل الاوضاع واستحالة هذين القسرين غنية  
 عن البيان او يحصل كل واحد منها في واحد من تلك الاحياز وعلى واحد  
 من تلك الاوضاع فاما على الدوام وهذا سكوت على الفلك وايضا  
 محال لانه رجحان بلا مرجح واما على الانتقال والنبادل وهذا هو الحركة  
 المستديرة وهو الممكن من الاقسام وهذا الدليل كما يدل على امتناع سكوت  
 الفلك يدل على امتناع الحركة المستقيمة ايضا . قلنا . هذا مبني على بساطة  
 الفلك وهي ان سلت في المحدد غير مسجلة في غيره ولا دليل لكم عليها في  
 غيره مع انه ان تم دل على امتناع الحركة المستديرة للفلك كما امتناع  
 السكون والحركة المستقيمة لان نسبته الى كل الجوانب على السواء وكل  
 النقط المتوهمه فيه متساوية في صحة كونها قطبا او جزءا من دائرة صغيرة  
 او كبيرة فاما ان تقع حركته المستديرة الى كل الجوانب الغير المتناهية  
 معا لتقع كل نقطة من نقطها قطبا وجزءا من كل دائرة صغيرة او كبيرة



مما لا شك في استحالة او تقع الى جانب معين فقط لتعين نقطتان للقطبية  
 وكل واحدة مما سواهما لكونها جزءاً من دائرة صغيرة او كبيرة معينة كما  
 هو الواقع او تقع الى كل جانب لكن لا معايل على التعاقب وعلى التقديرين  
 يلزم المرجحان بلا مرجح كما في السكون والحركة المستقيمة مع انهم لم يقولوا بالاخير  
 واذ ابطلت الاقسام باسرها استحالت الحركة المستقيمة على الفلك بل استحال  
 كون الفلك متحركاً او ساكناً فالدليل الذي يلزم منه مثل هذا لا يشتبه بطلانه على انه  
 لو تم لدل على ان حركة الفلك بالاستدارة طبيعية له لا ارادية لانه اذا  
 استحال عليه السكون والحركة المستقيمة تعين باقتضاء طبعه الحركة  
 اذ لا بد للمتحرك من احد هاتين عاينها ارادية وان الحركة المستديرة  
 لا يجوز ان تكون طبيعية فيكون دليلكم منافياً لعدواكم هذا ثم ما ذكرتم  
 في دليلكم الثاني على امتناع كون حركات الافلاك قسرية من انها لو كانت  
 كذلك لتشابهت ممنوع وانما يلزم ذلك لو ثبت بالبرهان ان لا قسراً الا من بعضها  
 لبعض وانها كلها متشابهة الطباع حتى لا ينصور اختلاف من قبل القاسر  
 او المقسور وشئ منها ليس يثبت مع ان التالي على خلاف مذهبكم على انه  
 لو ثبت فانما يدل على ان حركاتها كلها ليست قسرية واما ان بعضها ليس  
 كذلك فلا يدل الدليل عليه اصلاً واما ما ذكرتم لا ثبات ان حركة  
 الفلك دائمة من انه يلزم منه انقطاع الزمان واللازم محال فممنوع بمقدمته  
 اما الملازمة فلانها انما تتم لو كان الزمان مقداراً وحركة الفلك كما زعمه  
 بعضكم وليس كذلك واما بطلان اللازم فلانه لا يلزم من انقطاع الزمان



ان يكون للزمان زمان كما نوهتموه كل ذلك قد بين في المبحث الاول من الكتاب فليرجع اليه وقد صرح ابو علي في الشفاء بان حركة الفلك لا يلزم ان تكون دائمة حيث قال في آخر المجسطي ان حركات الافلاك نفسانية فلا يمتنع عليها ان لا تتم الدورة وهذا الكلام منه هادم لكثير مما اسسوه \* الوجه الثاني \* من وجهي اثبات النفس المجردة للفلك ان غرض الفلك من حركته التشبه بالمجردات كما سيبي بيانه وكون الغرض ذلك موقوف على ان يدرك المتحرك ما يريد التشبه به وهو هنا لا يمكن ادراك المجرد بالقوى الجسائية بل بالنفس المجردة فتكون للفلك نفس مجردة \* فان قيل \* العلم بان الغرض من الحركة كذا موقوف على العلم بان هذه الحركة ارادية والعلم بهذا موقوف على العلم بان للمتحرك نفسا فالاستدلال على اثبات النفس للفلك يكون غرضه من الحركة كذا دور \* قلنا \* العلم بالغرض موقوف على العلم بان لصاحب الغرض نفسا ما اعلم من ان تكون منطبعة في المادة او مجردة والاستدلال هنا على اثبات النفس المجردة بخصوصها لا على اثبات النفس على اطلاقها والعلم بالعام لا يستلزم العلم بالخاص فلا دور \* والا عتراض على هذا الوجه انه مبني على ان الادراك والعلم هو حصول صورة المدرك في المدرك فاما اذا كان عبارة عن اضافة مخصوصة بينها فلا نسلم انه لا يمكن ادراك المجردات بالقوى الجسائية وقد عرفت حال ذلك فيما سبق بما لا مزيد عليه وايضا هو مبني على ثبوت كون الغرض من حركة الفلك التشبه المذكور وستعرف



حال هذا ايضا ان شاء الله تعالى \*

\* المسلك الثاني \* ان كل فعل اختياري لا بد له من ارادة متعلقة بخصوص هذا الجزئي ولا تكفي فيه ارادة كلية والقصد اليه لان نسبة الكلي الى جميع جزئياته على السواء فاما ان يقع عند ارادة الكلي جميع افراد ه وهذا باطل او بعضها وهو رجحان بلا مرجح او لا يقع شيء منها وهو المطلوب فثبت انه لا بد للفعل الجزئي من ارادة متعلقة بخصوصه ومن المعلوم بداهة ان ارادة الشيء بدون العلم به محال فالفلك في تحصيل الحركات الجزئية والاضاع المخصوصة لا بد له من مبدأ لا رادة كل واحد من هذه الجزئيات والعلم به والعلم بالجزئيات المادية لا يمكن الا بقوة جسمية كما حقق في موضعه وليس المراد بالنفس الجسمية الا هذه القوة فثبت ان للفلك نفسا جسمية وهو المطلوب \* والا عراض عليه من وجهين \* الاول \* ان ما ذكرتم من توقف الفعل الجزئي على علم و ارادة متعلقين بخصوص شيء يكذب به الوجود ان كان كل احد يجد من نفسه انه اذا اراد اكل الطعام الحاضر عنده يأكل منه من غير ان يلاحظ قبل اكل كل لقمة خصوصها بوجه لا يشترك فيه غيرها اصلا وخصوص الاكلة الجزئية التي يتعلق بها وكذا من يريد الذهاب الى موضع يقصد قطع المسافة التي بينه وبين ذلك الموضع بخطواته على الاجمال ثم يأخذ في المشي من غير ان يلاحظ خصوص كل خطوة من خطواته ويريد ها بعينها بان يشعر قبلها بانها من اي موضع والى اي مرتبة يرفع قدمه وفي اي موضع يضعها وبغير ذلك مما له مدخل في تشخيص الخطوة



مثل خصوص الزمان فانه مالم يتصور الموضوعين بعد ودهما بحيث لم يدخل  
في متصوره شيء يسير من جوانبها ولم يخرج منه شيء يسير من اطرافها لم يحصل  
تصور الخطوة بخصوصها وكذا الحال في مقدار رفع القدم وخصوص  
الزمان وادعاء ان كل من يمشي اياما بل شهورا واعواما في حال غفلته  
او تأمله في امور اخر او خوفه المدهش من اللصوص يتصور ما ذكرنا مكابرة  
عظيمة مع انه كثيرا ما تكون في موضع قدمه حية او موذ آخر لو شعر به بل  
لو توهمه قبل لم يقرب منه فضلا عن وضع القدم عليه على ان تصور ما ذكرنا  
من خصوص المكان والزمان لا يكفي في تصور تشخص الخطوة لان قطع  
هذا المكان في هذا الزمان مثلا مفهوم كلي محتمل لكثيرين وتخصصات متعلقات  
الفعل لا توجب تشخص مفهومه في العقل نعم قد يوجب عدم صدقه بالفعل  
الا على واحد بل نقول ادراك الجزئيات من حيث الجزئية والتشخص  
لا يمكن الا بالحواس وادراك الحس موقوف على وجود المحسوس فان المعدوم  
لا يحس فتصور الفعل الجزئي من حيث هو جزئي موقوف على وجوده فلو  
توقف وجوده على العلم به من هذه الحشية كان دورا فالحق ان تصور  
افراد الكلي والقصد اليها على الاجمال كافيان في صدوره عن المختار ولا يشترط  
في صدوره كل واحد منها الى تصور له وقصد اليه بشخصه الا ترى ان من  
يتصدي لتحصيل مجهول بالنظر لم يلزمه ان يتصور ذلك المجهول قبل النظر  
بوجه جامع مانع بل يكفي تصوره بوجه ما ولو اعم وانما فصلنا الكلام هنا  
غاية التفصيل لانا ترى كثيرا من الفضلاء الخذاق ذاهبين الى الاشتراط



المذکور فحشينا ان تغتر الطلاب بظاهر مقالتهم . الثاني . انه مبني على  
 كون العلم حصول الصورة والا فلا يمتنع العلم بالجزئيات المادية بدون القوة  
 الجسمانية وقد ابطالنا ذلك بما لا مزيد عليه واعلم ان القول منهم بوجود فعل  
 بالارادة والاختيار مشكل لانهم معترفون بان الفعل الاختياري هو الذي يقدر  
 فاعله عليه وعلى تركه ويكون نسبها اليه على السواء ووقوع احدهما انما يكون بسبب  
 ارادة ترجحه على الآخر مع ان مذهبهم انه لا بد اكل موجود ممكن من مؤثر تام يجب  
 وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه فنقول الفعل الاختياري حال  
 صدوره من فاعله لا يخلو اما ان يكون مؤثره التام موجودا اولافان كان  
 الاول وجب وجوده وان كان الثاني وجب عدمه فاین الاختيار واستواء  
 الطرفين وجوازهما فان قالوا من تمام المؤثر الارادة والاختيار فينقد بر  
 تحققهما وجب وجود الفعل وجواز الطرفين انما هو مع قطع النظر عنهما قلنا .  
 فننقل الكلام الى تلك الارادة ومؤثرها انه في تلك الحالة موجود او لا فعلى  
 الاول يجب وجودهما فيجب وجود الفعل وعلى الثاني يجب عدمهما فيجب عدم الفعل  
 وهكذا الحال في مؤثرهما فلا يظهر للاختيار معنى و يصير الفعل الاختياري  
 بالحقيقة كسائر الافعال الغير الاختيارية المشروطة بشرائط من غير فرق فان  
 ترتب الارادة على سببها وترتب الفعل عليها اكرتب مجاورة النار للخشب على  
 سببها وترتب احتراق الخشب على تلك المجاورة من غير ان يكون الاول  
 ما يصحح الحكم بان الفعل وتركه جائزان ونسبتها الى الفاعل على السواء دون  
 الثاني فلا بد لهم من ان يعترفوا بان الارادة صفة من شأنها ان تتعلق



باحد الطرفين من الفعل و الترك من غير موجب تام يستلزمها و اذا كان  
كذلك ظهر جواز كون العالم حاد ثامع كون فاعله قد يماختار و هذا  
ما وعدناك في المبحث الاول من الكتاب ثم انه يتضح من هذا المقام ان الفلاسفة  
يجعلون التقديم اثر الفاعل المختار فان حركة كل فلك عند هم قد يمة مع انهم  
يجعلونها اختيارية فمن حكم بان التقديم يمتنع امتناده الى المختار باتفاق  
الفريقين فقد اخطأ \*

المبحث الخامس عشر في بيان الغرض الاصل من حركة الفلك الاعظم  
ان المقصود بالذات قد يترتب على الفعل بلا واسطة و قد يترتب عليه  
بواسطة او وسائط و حينئذ تصير الواسطة ايضا غرضا منه لكن بالعرض  
فما ذكر و افى المبحث السابق ان غرض الفلك من حركته استخراج الاوضاع  
من القوة الى الفعل المراد منه انه الغرض بالعرض و اما غرضه الاصل فقالوا هو التشبه بما  
هو اكمل منه فيكون هذا كمال النفس الفلكية في ذاتها و ما سبق تكميلا لجرمها  
ولهم اختلاف في التشبه به اهو في الكل شي واحد ام متعدد فذهب بعضهم  
الى ان التشبه به بالنسبة الى كل الافلاك هو المبدأ الاول تعالى و بعضهم  
الى ان كل فلك يشبه بما هو محيط به و الفلك الاقصى يشبه بالمبدأ الاول  
تعالى و ورد ابو علي المذهبين بان كلامهما يستلزم ان يكون الكل في جهة الحركة  
و السرعة و البطء متوافقة و ليس كذلك الا في القليل اما الاول فلانه اذا  
كان التشبه به واحد في الكل مع اختلاف حركاتها فبسبب الاختلاف اما  
جرم الفلك او نفسه و الاول اما ان يكون لجسميته و هو باطل لانها في الكل



واحدة او لطبيعته وهذا ايضا باطل اذ ليس للافلاك طبائع تقتضى جهة معينة او حدا من السرعة والبطء لان كل جزء من اجزاء كل فلك يحتمل ان يكون في جهة وعلى كل حد يفرض من السرعة والبطء لتشابه اجزائه وكذا الثاني ايضا باطل لان اختلاف حركاتها من قبل نفوسها المحركة لها لا يكون الا لاختلاف ارادتها واختلاف الارادة لا يكون الا لاختلاف الاغراض والغرض هنا التشبه لو كان التشبه به متعدد او المفروض هنا انه واحد فاختلاف الحركات الفسائية يستلزم خلافا للمفروض فيكون باطلا واذا بطلت الاقسام كلها بطل اختلاف الحركات على تقدير كون التشبه به واحدا فثبت لزوم توافقها على ذلك التقدير وهو المطلوب واما الثاني فلانه اذا كان الفلك الثامن يشبه بالفلك التاسع يجب ان يوافق في الحركة واحوالها والالم يكن مشابها له وكذا كان يجب ان يوافق الفلك السابع الفلك الثامن في تلك الحركة المفروضة وهكذا الى الفلك الاسفل فيكون الكل متوافقا في الجهة والسرعة والبطء اى تكون حركة الكل مثل الحركة اليومية وليس كذلك بل ليس واحد منها موافقا للفلك التاسع في حركته سيما الفلك الثامن الذي كان اولى لموافقته على هذا التقدير فان في حركتها مباينة في الجهة واختلافا عظيما في السرعة والبطء ليس مثله في الفلكيات وهذا غاية تقرير رد المذهبين على ما يفهم من كلامه وشرح به شارحوه وفيه نظر اما على ما ذكر في رد المذهب الاول فالتقسيم المذكور في قوله فسبب الاختلاف اما جرم الفلك او نفسه غير حاصر



لجواز ان يكون السبب شيئا آخر من خارج . لا يقال . فحينئذ لا تكون  
الحركة ارادية والكلام فيها . لا نقول . الزوم ممنوع وانما يلزم ذلك  
لو كان اصل الحركة مستندا الى ذلك السبب وليس كذلك بل حاله  
وصفه لها وكون الحركة ارادية لا يستلزم كون جميع احوالها ارادية  
فان الماشي بالارادة كثير اما يقصد السرعة ويعوقه عنها عائق ولا تخرج بذلك  
حركته عن كونها ارادية ولو سلم فقله ليس للافلاك طبائع الى آخره  
ممنوع وقوله ان كل جزء من اجزاء كل فلك اعادة لما سبق بعبارة اخرى  
وقوله لتشابه اجزائه في غاية السقوط لانه ان سلم فهو في اجزاء كل فلك  
على الانفراد والاختلاف هنا انما هو في اجزاء فلك مع اجزاء فلك آخر  
وليست اجزاء الفلكين عند هم متشابهة ولو سلم فقله اختلاف الحركات  
الارادية من قبل النفس لا يكون الا لاختلاف الاغراض مجرد دعوى  
بلا دليل كيف ونحن نعلم قطعا انه كثير اما يقصد شخصان بعركتهما معا  
الخذ شيء معين من مكانه لا يكون لهما غرض غيره مع انه تختلف حركاتها  
في الجهة والسرعة والبطء لانساب وقوله وانما يتعدد التشبه لو كان التشبه  
به متعدد اهذا ممنوع ولم لا يجوز ان يكون تعدد التشبه لتعدد جهات  
التشبه من احد الى التشبه به وصفاته . فان قيل . التشبه به هنا هو المبدأ  
الاول وهو تعالى وتقدس عن ان يكون فيه تعدد بوجه والكلام فيه  
قلنا . ان سلم فليس فيه تعدد من جهة الصفات الحقيقية واما تعدد  
الصفات الاضافية له تعالى فلا نزاع فيه والصفة الاضافية صالحة لكونها



جهة التشبه والا لا متنع التشبه به تعالى مطلقا عندكم لنفيكم عنه الصفات  
 الحقيقية الكمالية عن اصلها \* واما على ما ذكر في رد المذهب الثاني من ان  
 الفلك الثامن اذا كان يتشبه بالفلك التاسع يجب ان يوافق في الحركة  
 واحوالها والالم يكن مشابها له ممنوع اذ مشابهة الشئ للشئ لا تقتضى الا ان  
 يكون امر مشترك بين المتشابهين سواء كان حركة او حالا من احوالها  
 او غير ذلك الا ترى ان الفلك الاقصى بحركته يتشبه بالمبدأ الاول او بمجرد  
 اخرو لا ينصور ذلك هناك موافقة في الحركة فلم لا يجوز ان يكون  
 تشابه الفلكين في امر غير الحركة و احوالها ولو سلم فلم لا يكفي في وجه التشابه  
 نفس الحركة او هي مع هيئة الاستدارة ولعل ما يجوز على الفلك الاقصى  
 من احوال الحركة يكون ممتنعا على الفلك الثامن ما الدليل على نفي ذلك وباجملة  
 ما ذكره لرد المذهبين غير تام لكن صحة شئ من المذهبين ايضا غير ثابتة  
 لعدم قيام برهان عليها بل الظاهر ان اصحابها بنوا الامر على الاولوية  
 والاقربية وعند جمهورهم ان المتشبه به متعدد وهي العقول المجردة وغرض  
 كل فلك من حركته تشبه بمبدء القريب الذي هو العقل السابق  
 عليه الموجد له \* واعترض عليهم الامام الرازي \* بان الاشكال  
 الذي اوردتموه على من قال بوحدة المشبه به يعنى لزوم عدم اختلاف  
 الحركات لا يندفع بقولكم بنعدده بل هو وارد عليكم ايضا لانكم لاتعنون  
 بقولكم الفلك يريد التشبه بالعقل الا ان الفلك لما علم ان العقل قد خرج  
 جميع كالاته الممكنة له من القوة الى الفعل اراد ان يستخرج جميع كالاته



الممكنة له ايضا من القوة الى الفعل واذا كان كذلك كان تشبهه بالعقائد لا من حيث ذلك المعين بل من حيث ذلك الكمال وجميع العقول منذ شاركة في ذلك الكمال اعني في كون كل كمال ممكنا لها بالفعل واذا كان مابه امتياز كل واحد من العقول عن غيره خارجا عما وقع تشبهه للانفلاك بها كان المتشبه به من العقول هو القدر المشترك وكان المتشبه به بالحقيقة شيئا واحدا هذا كلامه \* واجيب عنه بان غايات حركات الافلاك تشبهات جزئية لانها غايات بحركات جزئية لا تشبه كلي لان الامر الكلي لا يمكن ان يصير غاية لحركات جزئية والتشبهات الجزئية المتباعدة في زمان واحد مع واحدة المتشبه به غير ممكنة وفيه نظر لاننا لانسلم ان الامر الكلي لا يمكن ان يصير غرضا لحركة جزئية وظاهر ان كل من يسافر للتجارة ويتحرك حركات جزئية لا يجب ان يقصد بذلك الحركات حصول المال المعين الذي بعينه موقوف على امور عسى ان يدعى استحالة احاطة العلم بها قبل حصوله بل يكفي في تلك الحركات ملاحظة حصول المال والقصد اليه على الاطلاق او بوجه خصوص لا الى حد الجزئية والحقيقية \* ثم استدلالهم على ان الغرض من حركة الفلك هو التشبه بالفعل انه قد ثبت ان حركة الفلك ارادية وانه لا بد للحرك بالحرارة الارادية من غرض فغرضه من تلك الحركة اما امر شهواني او غضباني او غيرها والاولان باطلان لوجوه \* الاول \* الفلك ليس له شهوة ولا غضب لان الشهوة قوة هي مبدأ جذب الملائم للجسم والغضب قوة هي مبدأ دفع



دفع المنافر للجسم فهما انما تصحان فيماله جسم صالح للانتقال من حال منافر الى ملائم وبالعكس والفلك ليس كذلك لانه بسيط متشابه الاحوال \* الثاني . ان حركات الافلاك غير متناهية وعدم ثنها هي الشهوة او الغضب غير متصور . الثالث . ان المشهي او المغضوب منه اما ان يحصل او يندفع في وقت اول او على الاول يلزم وقوفه عن الحركة لزوال سببها وعلى الثاني يلزم دوام جهل الفلك وعشه واللازمان باطلان فبطل كون حركته لشهوة او غضب فتعين ان يكون في طلب معشوق وحينئذ لا يخلو اما ان يكون المطلوب حصول ذات المعشوق او حصول صفة من صفاته او حصول تشبه به لانه لولا واحد من الاقسام لم يكن لطلبه تعلق بما فرض معشوقه والقسمان الاولان باطلان . مطلوبه اعني ذات المعشوق او صفته لا يخلو اما ان يحصل في وقت من الاوقات او لا يحصل ابداً والاول يستلزم وقوفه عن الحركة والثاني دوام جهله وعشه ازلا وابداً واللازمان باطلان وكذا ملزوماهما فكذا ملزوماً واحداً الملزومين فتعين ان يكون مطلوبه من حركته حصول شبه له لذلك المعشوق في كماله بحسب ما يمكن له وذلك المعشوق جميع كالاته الممكنة له حاصلة بالفعل كما ذكر وبين في موضعه ولا يمكن هذا الفلك لان كالاته مالا يمكن الاجتماع بينها ولا تنهاى لاعدادها كالاضاع فغاية ما يمكن له مشابهة المعشوق الذي جميع كالاته بالفعل ان يحفظ ذلك النوع من الكمال بتعاقب افراد غير منقطعة ابد او يكون هو دائماً استغراض فرد منهما من القوة الى الفعل ليقبى له ذلك النوع و يكون



تشبهه بالمعشوق من حيث د و ام النوع لا من حيث ز و ال الافراد و تجدد ها  
 و ليس لذلك كمال يمكن ان يكون مترئبا على الحركة و يكون متصفا بما ذكر  
 الا الوضع لان المقولات التي تقع فيها الحركة منحصرة في الين والكم والكيف  
 و الوضع كما بين في الطبيعي و تغير الفلك في الثلاثة الاول محال كما بين هناك  
 ايضا فتعين ان يكون الكمال الذي يحصله الفلك بحر كنهه و يشبه به بمعشوقه  
 هو الوضع و ثبت ان غرضه الاصل من حر كنهه هو ذلك التشبه وهو المطلوب  
 و لا يخفى على الفطن المتأمل في مقدمات هذا الدليل الواقف على ما ذكرنا  
 سابقا في هذا البحث و غيره كثرة و جوه الخلل في هذه المقدمات فلا حاجة  
 الى الاكثار و التكرار لكن انشبه على بعضها الزيادة الاستبصار منها ان  
 كثير من تلك المقدمات دعاوي غير ضرورية و لا مؤثرة لشبهة امتناعية  
 فضلا عن ان يكون مبينة بحجة قطعية مثل حكمهم بانه لما بطل كون حركة  
 الفلك لشهوة او غضب تعين ان يكون للتشبه \* و مثل قولهم عدم تناهي  
 الشهوة و الغضب غير متصور \* و مثل قولهم د و ام جهل الفلك و عبثه  
 محال و غير ذلك \* و منها \* ان مجرد الوضع ليس كمالا معتد به بحيث يليق  
 من اولئك الكمال العالية المراتب في الكمالات على زعمهم ان يصرفوا  
 اوقاتهم ازلا و ابدا بتحصيله على وجه التصرم و التقضي و عدم الاستقرار على  
 شيء منه ساعة و يدعوا انهم بسبب ذلك يتشبهون بما يستحيل عليه عدم الاستقرار  
 و على كمالاته التصرم و التقضي فانظر انت بعين فطنتك في هذا و احكم  
 بانصافك ان التشبه في هذا اظهر او البعد عن التشبه و اليس لو سكنوا دائما



واستقروا على حالة واحدة كانوا الشبه بما لا يجوز انتقاله من حالة الى حالة  
 اصلا ولو اخذ احد يدور على نفسه باسرع ما يمكن وقتا مریدا ان لا يسكن ولا  
 يغير من حركته واذ اسئل عن غرضه من صنيعته يقول غرضي الاستكمال  
 بهذه الاوضاع والتشبه بسببها الكاملين لا ينسب الا الى سخافة العقل وسفاهة  
 الحلم ولا يعد سعيه الا هدر او عمله الا عبثا بخلاف ما اذا سكن في ذلك  
 الوقت ولم يشتغل بشئ ثم على تقدير تسليم ان تحصيل الاوضاع يصلح غرضا  
 وسببا للتشبيه فالفلک عند هم بسيط فنسبة جميع الاحوال الى اجزائه على  
 السواء فالأوضاع التي تحصل من حركته المخصوصة وسائر الاوضاع الغير  
 المتناهية التي يمكن حصولها من حركاتها الى جهات اخر او بعد ود اخر من  
 السرعة والبطء متساوية النسبة اليه و الى غرضه المذكور فوقع هذه  
 الاوضاع دون غيرها رجحان بلا مرجح وهو باطل • واجاب عن هذا  
 بعضهم بان الامر وان كان كذلك الا ان حركات الافلاك على هذا الوجه  
 الواقع كانت ادخل في النظام وانفع للسفليات والتثليثات والمقارنات  
 والمقابلات الى غير ذلك التي هي اسباب فيضان الخيرات على العناصر فاصل  
 الحركة للتشبه وكيفية من الجهة والسرعة والبطء للعناية بالسفليات  
 وهذا كما ان شخصا خيرا اذا اراد الذهاب الى موضع مهم له وكان الى ذلك  
 الموضع طريقان وكان احدهما بحيث لو سلكه لا ينفع به المحاويج دون الآخر  
 فيختار الاول على الثاني فاخيار اصل الذهاب لكفاية ذلك المهم واخيار  
 خصوص الطريق لكونه خيرا وعنايته بالمحاويج • ورد ابو علي هذا الجواب



بانه لا يجوز ان يكون غرض العالى من اصل فعله ولا من صفته وكيفية نفع  
السافل وما يعود اليه والالزام استكمال العالى بالسافل فيكون الشريف  
مستكملا بالحنسيس وهو باطل \* وفيه نظر \* لان استكمال العالى بالسافل  
انما لا يجوز اذا كان العالى اكمل من السافل من كل الوجوه وكان معنى الاستكمال  
به ان يستفيد منه كمالا من كمالاته الموجوده فيه وفيما نحن فيه كلاهما محال  
ممنوع \* اما الاول فلانا لانم ان ليس للانسان كمالات غير موجوده في  
الملكيات بل نقطع بان كثير منهم وهم الانبياء سيما نبينا صلوات الله عليهم  
اجمعين افضل واكمل من الافلاك ونفوسها ان كانت بل ومن عقولنا  
ايضا مع ان الاستكمال لا يتوقف على ان المستكمل منه يكون افضل واكثر  
كمالا بل كثيرا ما يكون الاكمل فاقد الكمال موجود في الانقص منه فيستفيدة  
منه والاستاد كثيرا ما يستفيد شيئا من التلميذ \* واما الثاني فلانه لا يلزم من كون  
غرض الفلك من حركته نفع السفليات ان يستفيد كمالا موجودا فيها غاية  
ان لهم دخلا في حصول كماله له ولا نسلم بطلان كون الشريف مستكملا  
بالحنسيس بهذا المعنى و اى شريف من الممكنات هو مستغن في تحصيل مصالحه  
وكمالاته عن الاخساء بل رد هذا انه لا يدفع الرجحان بلا مرجح  
لانه لما كان الفلك بسيطا عند هم من مشابه الاجزاء في الاحوال جاز كون  
كل جزئين متقابلين منه موضعى القطبين فجاز حركه كل فلك الى اى جهة  
تقرض من الجهات الغير المتناهية وعلى اى حد يقدر من السرعة والبطء  
فالنسب المذكور يمكن حصولها من حركات اخر غير متناهية مثل ان



يتحرك الآن من الشرق الى الغرب على عكسه وما على العكس بالعكس  
فحصل النسب بالحركة على الوجه المخصوص رجحان بلا مرجح فان قيل  
النسب المذكورة على الوجوه المخصوصة الواقعة اسباب للنظام ونفع  
السفليات فاذا حصلت على وجه آخر يفوت هذا الغرض قلنا قد علم  
بالتجربة ان تلك النسب على الخصوصيات الواقعة اسباب لآثار تنفع بها  
السفليات ولا طريق لمعرفة ذلك على رأيكم سوى التجربة فمن اين علمتم  
انها لو حصلت على خصوصيات اخر لم يترتب عليها تلك الآثار لا بد لكم من  
حجة على هذا ولا يجديكم الاحتمال لانكم بصد بالاستدلال قال الامام  
الرازي بعد تقرير دليلهم وتكملة عليه كلامهم في هذه الطريقة في غاية  
الركاكة وقد صدق واعلم انهم باجمعهم قد اعترفوا بالاخر بالعجز  
عن الوقوف على كنه هذا التشبه على التفصيل ولو انهم رأوا في الابتداء  
ما رأوا في الانتهاء لتجوع عن الوقوع في هذه الورطات والله الهادي الى سواء  
الطريق ومنه الاعانة والتوفيق

المبحث السادس عشر في بيان علم نفوس السماوات باحوال الكائنات  
ذهب الفلاسفة الى ان العقول والنفوس الفلكية كلها عامة بجميع الاشياء  
الواقعة ما هو كائن الآن وما كان وما سيكون لا يغيب عنها شيء منها ابد  
فكل منها منقش بصور جميع الموجودات ازلا وابد او ما وقع في كلام  
الشارع من اللوح المحفوظ فهو عبارة عنها ورمز اليها لان المراد به جسم  
مسطح عريض منقوش بصور الحروف والكلمات على ما هو رسم الكتابة



لان وجود جسم غير متناهي الا بعد محال و تصوير غير متناه مفصلا  
 بصورة الكتابة في جسم متناهي المقدار غير ممكن فان صورتي حرفين  
 في محل واحد لا يمكن اجتماعهما بخلاف الصور العلمية فانها مجتمعة في محل  
 واحد غير قابل للتقسام. ويقولون لفظ الملائكة الذي وقع في كلام  
 الشارع عبارة عن هذه الروحانيات والملائكة الاعلى والكروبيون والملائكة  
 المقربون عن العقول وهذا ان متقاربا المعنى لان الاول من كرب بمعنى  
 دنا وقرب. وملائكة السعوات عبارة عن نفوسها والقلم عبارة عن  
 العقل الاول ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله تعالى  
 القلم وقال اول ما خلق الله العقل. ووجه مناسبة التعبير عنه به ان كمالات  
 جميع الممكنات فائضة منه كما ان نقوش الكتابة فائضة من القلم والعرش  
 عبارة عن الفلك التاسع والكرسي عن الفلك الثامن. وبنو اعلى ذلك بيان  
 سبب اطلاع بعض المغيبات في المنام قالوا النفس الناطقة للانسان لكونها  
 في جوهرها من عالم التجرد كان ينبغي لها ان ينقش فيها صور الكائنات كما  
 في النفوس الفلكية لكن لانها كها في التفكير فيما تورد له الحواس عليها من  
 المشتبهات والمستكرهات وفرط اشتغالها يجذب الاولى ودفع الثانية خلت  
 عنها فحين تعطلت الحواس بسبب النوم عن ايراد تلك العوائق عليها حصل  
 لها نوع اتصال بتلك الجواهر فبنطبع فيها بعض الصور المنطبعة فيها فيما لها زيادة  
 مناسبة معها كصورة ولده واهله وماله وبلده وما اشبه ذلك والصور  
 المنطبعة في النفس من بعضها جزئية فينتقطع في المنام كما هي وبعضها كلية فتخيلها

بيان سبب اطلاع بعض المغيبات في المنام وبيان اقسام الروحانيات



متخيلة النائم الى صورة جزئية فتلقها في خياله ثم تنتقل منه الى حسه المشترك لغيرها  
جزئية فهذه الصور ان كانت باقية كما اخذها من غير تفاوت الا بالتحول  
من الكلية الى الجزئية لا تحتاج الرؤيا الى التعبير وان لم تكن باقية كذلك  
فان كانت بين الصورة المشاهدة وماخذها مناسبة من لزوم او تضاد  
وبالجملة تكون المشاهدة بحيث يمكن ردها الى ماخذها بلا واسطة او بواسطة  
فهي ايضا الرؤيا بالمعتبرة لكن هي محتاجة الى التعبير وهو من العبور اي مجاوزة  
من شيء الى شيء اذ هنا يتجاوز بها عن ظاهرها الى ماخذها وان لم تكن بينهما  
مناسبة كذلك فهي من اضطرابات احلام لا يعباؤها ومنها ما اذا كانت  
النفس قبل النوم مشغلة بشيء منوجهة اليه جيد فكثيرا ما يرى ذلك الشيء  
في منامه . ومنها ما اذا حدثت صورة محسوس بسبب في الخيال قبل  
فينتقل منه الى الخيال في حالة النوم فتشاهد ها النفس حينئذ . ومنها .  
ما اذا كانت المتخيلة ملوثة بصورة كثيرة لاشتغالها فتعلقها في الخيال  
فيراهها النائم وسيجي بيان هذه القوى اعني الحس المشترك والخيال والمتخيلة  
في المبحث الثامن عشر ان شاء الله تعالى . ومنها ما اذا غلب في المزاج واحد من  
الاخلاط الاربعة فيرى النائم اشياء ملوثة بلون ذلك الخلط فعند غلبة  
الدم يرى اشياء حمراء وعند غلبة الصفراء صفراء وعند غلبة السوداء  
سودا وعند غلبة الباغم بيضا وبنوا على ذلك الاصل ايضا اخبار الانبياء  
والاولياء عن المغيبات قالوا قد يكون لبعض النفوس قوة اماغريزية  
او مكتسبة بالمجاهدات المحمودات والاعمال الصالحة بحيث لا تقوى عوائق



الحواس والاشتغال بتدبير البدن على عوقها عن توجه النائم الى عالم التجرد والاتصال بالمبادئ العالية فينتطبع فيها من صور المعقولات المنطبعة في تلك المبادئ بقدر صفاتها ومناسباتها كمرآة صقلت وحوذت بها ما فيه نقوش كثيرة يترأى فيها من تلك النقوش بقدر صفاتها وهواء الكاملون متفاوتوا الاحوال في ذلك الاطلاع فمنهم من يتفق له شيء من ذلك احيانا ومنهم من يكون له اكثر واكثر وهو متناهون منهم الانبياء فانه ييسر لهم ملاحظة جميع ما يمكن للبشر ملاحظته دفعة او قريبا من الدفعة وييسر لهم الاخبار عن المغيب اذا طلب منهم اظهار آية في كثير من الاوقات ولا ييسر هذا لغيرهم ولهم خصلتان اخرى يمتازون بهما عما عداهم احدهما انهم قادرون على التصرفات في الاجسام العنصرية تصرفات خارجة عن العادة لكونها منقادا لارادتهم كما ان بدن كل شخص منقاد لارادته وهذا ليس بمستنكر اذ تعلق النفس بالبدن ليس تعلق الحمول والانتطباع فيه بل تعلق التدبير والتصرف فيه فكما جاز ان تتصرف كل نفس في بدنها تصرفات اختيارية كقيامه وقعوده وهبوطه وصعوده وغيرها اختيارية كصخرة الخجل وصفرة الوجل وارتعاده عند استعداده خوفه وسقوطه من مشى على رأس جدار عال او على جذع موضوع فوق هوة عند تصوره السقوط مع انه كثير ما يقع عليه مشيه في الارض اقل عرضا من ذلك واذا جاز اكل نفس هذه التصرفات في بدن وهو منقاد لها مع كونها خارجة عنه جاز ايضا ان تكون لنفس قوة التصرف في ابدان كثيرة مع كونها خارجة



عنها فتحدث بأرادتها أمور خارقة للعادة من رياح عاصفة وزلازل  
 شديدة وحرق اجسام وغرق اقوام الى غير ذلك . ثانيتهما . ان تكون قوتهم  
 التخيلة بحيث تمثل بها العقول المجردة تماثيل واشباحا يخاطبونهم بكلام  
 مسموع منظوم كما يرى النائم في الرؤيا الصادقة اشخاصا يخاطبونه ويسمعونه  
 كلاما منتظما للفظ والمعنى ويظهر ايضا حقيقته وصدقته بعد ذلك وهذا  
 ليس بمستنكر فان من شان القوة التخيلة ان تبرز العقول المرتسم في النفس  
 في معرض المحسوس وتكسوها كسوة المشاهد ثم تلقيه في الحس المشترك  
 على صور المحسوسات المتأدية اليه من الخيال فاذا صار الانجذاب والاتصال  
 بعالم القدس ملكة لبعض النفوس لتجرد هاعن الشواغل البدنية واقتطاعها  
 عن زخارف الدنيا الدنية ينأى لها مشاهدة العقولات في اليتمطة بادنى  
 توجه والحاصل ان النبي من كانت قواه الثلاث في اعلى درجة الكمال  
 \* احداها . قوته العقلية النظرية فانها في افراد الناس متفاوتة \* فمنهم من يكتسب  
 العلوم بمشقة عظيمة في وجد ان مقداماتها و ترتيبها على ما ينبغي \* ومنهم من  
 يسهل عليه ذلك على مراتب متفاوتة \* ومنهم من لا يحتاج في بعض  
 النظريات الى النظر والكسب بل بتنبيه من غيره \* ومنهم من لا يحتاج الى  
 التنبيه من غيره بل ينتقل ذهنه من تصور النتيجة الى المقدمات مترتبة  
 فيحصل له من ذلك العلم بالنتيجة بطريق الحدس \* ومنهم من تحصل له  
 القوة القدسية فيصير عنده جميع العلوم النظرية او اكثرها بمنزلة الاوليات  
 فيلاحظها امامه اذ منة او في اقل زمان من غير استعانة بشي \* وكل من



هذه الاحوال مراتب متفاوتة كما وكيفا \* ومنهم من ينتهي في البلادة الى حيث لا يتيسر تفهم شئ من النظريات له وان بولغ في السعي لتفهمه اولا يفهم منها الاشياء يسيرا \* حكى ان واحدا قرأ كتاب سيبويه في النحو على السيرافي فلما اتم الكتاب قال له اما انت فبارك الله عليك واما انا فلم افهم منه حرفا. فنفس الشئ هي النفس القدسية التي ارتقت في ذكائها وصفائها الى حيث قدرت ان تلاحظ جميع الموجودات اواكثرها في اقل زمان والى الاشارة بقوله تعالى كانها كوكب دري بوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نوره وثانيتهاه قوته العملية فانها ايضا في الاشخاص متفاوتة كمالا ونقصانا فمنهم من ليس له قدرة نامية على استعمال اجسام بدنية وهي لا تنقاد لارادته امالكسل غلب عليه او بسبب آخر \* ومنهم وهم الاكثر ينقاد له بدنه وهو يتصرف فيه كيف يشاء \* ومنهم من لا يقتصر تصرفه على بدن واحد بل له قوة التصرف في ابدان واجسام كثيرة واكثر فنفوس النبي هي التي تلتفت في قوتها المتصرفه جدا اذ اطلعت الى هبوب ريح او نزول مطر او هجوم صاعقة او خسف الارض بشخص او قوم انتقادات لهائل تلك الاجسام ونفذ تصرفها وثالثتها قوته التخيلية فانها قوة من شأنها التصرف في صور المحسوسات الكائنة في الخيال من طريق المحس المشترك بالتركيب والتحليل بان تصور مثلا انسانا ذرا سمين او انسانا بلا رأس وفي المعاني الجزئية الكائنة في الحافظة من طريق القوة الوهمية بان تبرز الولي في معرض العدو والعدو في معرض



الولي وفي صور المعقولات ايضا بان تلبسها لباس المحسوسات و تلقيها الى الحس  
المشترك فيدركها في صورة المحسوسات ويظهرها متأدية اليه على هيئتها  
من الخارج ولهذا سميت متصرفة ايضا وهي لا تسكن عن العمل نوما ولا يقظة  
فمتخيلة غير النبي اقلية انجذب اليها في اليقظة الى جانب صور المحسوسات وما يتعلق  
بها لا تنفرغ الاشتغال بصور المعقولات والتصرف فيها كثير اشتغال فاذا انام  
صاحبها وركدت حواسه عن جذبها الى جانبها حصل لها زيادة فراغ للتوجه  
الى جانب المعقولات فلها يرى اكثر الناس في المنام ما لا يرى في اليقظة  
واما متخيلة النبي قوية على دفع مزاحمة الحواس اياها وجذبها الى جانبها  
وذلك لارتفاع النبي عن عالم المحسوس وشدة توجهه الى عالم القدس  
فلها يظهر له في اليقظة كثيرا ما لا يظهر لغيره فيها الا قليل وهذا تقرير مذهبهم  
في التأصيل والتفريع واستندوا على الاصل اما في العقول فبمثل ما مر في  
الاستدلال على كون الله تعالى عالما بالاشياء من الداليلين لكن ثانيهما هنا  
لا يجري بالنسبة الى كل عقل فيما هو مقدم عليه ومبدأ له بل في معلولاته  
وقد مر ما يرد على ذلك الاستدلال فلا حاجة الى ايراده هنا واما النفوس (١)  
وهو المقصود بالبحث هنا فقالوا قد ثبت ان حركات الافلاك ارادية وانه  
لا بد لكل حركة من ارادة جزئية و ارادة الشئ لا يمكن بدون تصوره  
فالنفوس الفلكية عالمة بكل حركة تصدر عنها و اذا كانت عالمة بالحركات  
كانت عالمة بمسبباتها اعني الاوضاع الحادثة اللازمة للحركات والنسب  
اللازمة لتلك الاوضاع كالمقارنات والتسديسات والتشكلات وغير ذلك



لان العلم التام بالسبب يوجب العلم بالمسبب وانما لا يلزم من علمنا بالاسباب علمنا  
بجميع المسببات لاننا لانعلم جميع الاسباب وما نعلمه منها لانعلمه علمنا تاما لان توجه  
نفوسنا الى تدبير البدن وتزاحم الاشغال عليها وتجاوزها الى المحسوسات المتخالفة  
عوقها عن العلم التام بالاسباب ولهذا اذا حصل لنا العلم بجميع اسباب شئ  
يحصل لنا العلم بوقوعه البته كما اذا علمنا ماثلا طلوع الشمس وكون ثوب رطب  
مقابلا لها وعدم غيم او سائر آخر فيجب شعاعها عنه فاننا نعلم البته انه سيجف  
وحيث في عالمه بجميع الحوادث الكائنة في العالم لانها كلها مستندة الى  
تلك الحركات ومسببة عنها بواسطة تلك الاوضاع والنسب كما مر تاليه  
الاشارة في صدر الكتاب في عالمه بجميع الكائنات لا يعزب عن علمه ما يقال  
ذرة في الارض ولا في السموات \* والاعتراض عليه \* اننا لنسلم ان حركات  
الافلاك ارادية بمعنى كونها بارادة نفوس الافلاك نعم هي ارادية  
بمعنى انها بارادة الله تعالى وهذا لا يحد بهم نفعا ولئن سلم فلا نسلم توقف  
كل حركة جزئية على ارادة وتصور جزئيين وقد مر بيان هذا في المبحث  
السابق بما لا مزيد عليه \* ولئن سلم فقولهم ان العلم التام بالسبب يوجب  
العلم بالمسبب ما المراد بالعلم التام بالسبب ان ارادوا به تصور السبب بكنهه  
فلا نسلم انه يوجب العلم بمسببه وانما يكون كذلك لو كان السبب لازما  
بين السبب بالمعنى الاخص وايس كل مسبب بالنسبة الى سببه كذلك  
وان ارادوا به تصور مع التصديق بانه سبب لذلك فلا نسلم ان هذا حاصل  
لنفس الفلك ودلالة شبهتهم لا تعدو عن انه لا بد لتلك النفوس من تصور



الحركات الجزئية وهذا التصور لا يستلزم التصديق بكون الحركات اسبابا  
 الاشياء الفلانية فكيف بالتصديق بان تلك الاشياء ايضا اسباب لاشياء  
 معينة اخرى وهكذا الى مالا يتناهي حتى يلزم عليها جميع ما يستند اليها من  
 الحوادث الغير المتناهية على ان ما ذكرناه لو فرض تمامه فانما يعطى عليها  
 بمسبباتها لا باسبابها وباديها ومدعاكم انها عالمه بجميع الاشياء فشيئهم قاصرة  
 عن مدعاهم واما ما ذكرناه من الفرع فليس الاخطابة واهية ليس مستندا  
 الا الى الوهم والحق اسناد ما يراه المذكورون بل اسناد جميع الحوادث  
 الى ايجاد الله تعالى ابتداء بارادته واختياره واعتقاد ان النبي ياتيه في بقضته  
 الملك وهو جسم لطيف يتصور باية صورة ما يشاء ربه تعالى المنزه عن  
 التصور ويتلو عليه كلام الله تعالى ويسمعه ويفهمه كل ذلك على سبيل الحقيقة  
 لا بطريق التخييل والوهم وقد يرى ذلك الملك غير النبي ايضا ممن يكون  
 بحضوره وقد لا يراه النبي ولكن يسمع كلامه ويفهمه ويحفظه وبعد التجاوز  
 عن طريق الحق والعدول عن سنن الصواب فهنا احتمال آخر ليس بابعد  
 مما ذكرناه بل هو عسى ان يكون اقرب منه وهو ان النفس الانسانية  
 اذا كانت في جوهرها من العالم الروحاني قابلة للانتقاش بصور الكليات  
 والعائق لها عن ذلك هو الاشتغال بتدبير البدن وتوارد المحسوسات عليها  
 كما ذكرنا فاذا حصل لها نوع خلوع عن ذلك العائق وصفاء اما بسبب النوم  
 او بسبب آخر لم لا يجوز ان ينطبع فيها تلك الصور من الامور الخارجية  
 التي تلك صورها وما الحاجة الى ان يقال حصلت هذه الصور من الصور



الحاصلة في أشياء أخرى وما الدليل على ذلك . وما ذكرناه في بيان أمر النبوة  
من اختصاص النبي بالخصال الثلاث وغير تام مع اعترافهم بأن وجود النبي  
واختصاصه بما يميزه عن الكل واجب في العناية الازلية واما ما ذكرناه في  
الخاصة الاولى من ان النبي يطالع على جميع ما يمكن اطلاع البشر عليه دفعة  
او قريباً من الدفعة مع عدم امكان اطلاع غيره على مثل ذلك مع ان مذاهبيهم  
ان النفوس متماثلة متفقة الحقيقة فمشكل لان المتماثلين يجوز على كل منهما  
ما يجوز على الآخر ويمتنع عليه ما يمتنع على الآخر واذا كانت كذلك  
فلا يتميز به هذه الخصلة النبي عن غيره مع ان حصول هذه الخصلة كما ذكرناها  
للنبي غير ثابت بحجة قاطعة والاطلاع على البعض كما هو مقطوع به مشترك  
بينه وبين غيره فلا يكون مميزاً له وكذا اما ما ذكرناه في الخاصة الثانية من  
التصرفات الخارجة عن العادة في الاجسام العنصرية فان هذا ايضا يقع من  
الولي غير النبي كما يشاهد وينقل بالتواتر بل مثل هذا يقع عن غير الولي ايضا  
باسباب . مثل السحر الذي مبدؤه تأثير النفس الانسانية في جسم غير بدنها  
فان وقوع السحر وتأثيره مقطوع بهما شرعاً وعرفاً ومثل الطلسمات التي  
مبدؤها تمزيج القوى السماوية بالارضية وذلك ان القوى السماوية فواعل  
للحوادث وللحوادث شرائط بها تصير قابلة لتأثير تلك القوى فيها فمن عرف  
تلك القوى والشرائط وقدر على الجمع بينهما تصدر منه آثار غريبة خارقة  
للعادة . ومثل دعوة الكواكب التي هي الاستعانة بالفلكيات فقط . ومثل العلم  
بالخواص وهو معرفة خواص الاجسام السفلية مثل جذب الحديد للحجر



المقنطيس وجذب التبر للكهرباء وانزال المطر المشهور في بلاد ما وراء النهر  
فان عند هم حجرة اذ التي في الماء ينزل المطر ولقد وقع في زماننا انه شرب  
شخص سمرقند من الماء الذي التي فيه ذلك الحجر ثم اخرج منه من غير  
علمه بحال ذلك الماء قد امت الا مطار في ذلك البلد وقد تواترت حتى  
ادت الى الاضرار باهله فوقع في خواطرهم ان ذلك بسبب الخاصية التي  
عرفت لهذا الشخص من شرب ذلك الماء فطردوه من البلد مع كونه من  
الاعيان المشاهير فاذا اخرج من البلد قلع المطر ثمه وانتقل الى الموضع الذي  
كان ذلك الشخص فيه فاذا وقف اهل ذلك الموضع على حاله طردوه  
منه ايضا وهكذا كان حاله الى حين تقربها ثم زالت تلك الحالة فرجع  
الى سمرقند ومثل العزينة التي هي الاستعانة بالارواح الساذجة الى غير ذلك  
من اسباب الامور الغريبة ومن اظهرها واشهرها الاصابة بالعين اذ هو متحقق  
بدلائل الشرع والمشاهدة فعلم ان التصرف الخارج عن العادة في الاجسام  
العنصرية ليس من خواص النبي وما يقال ان الخاصة لا يجب ان تكون  
حقيقية بل يجوز ان تكون اضافية ليس بشيء اذ المقصود اثبات امور  
للنبي يمتاز بها عن غيرها وما لم تكن الخاصة حقيقية لا تميز صاحبها عن غيره  
ولا يرد علينا معاشر المليين في المعجزات مثل ما اوردنا عليهم لانقول كل  
الامور يخلق الله تعالى و ارادته وهو لا يخلق خارق العادة عند عوى  
النبوة كذب فمن اجتمع فيه دعوى النبوة وظهور خارق العادة على يده  
علم انه نبي و تميز به عن غيره مطلقا فهذا الاجتماع خاصة حقيقية للنبي من



غير اشكال و اما الفلاسفة فلما قالوا ابتماثل النفوس و بان المتماثلين متكافئان  
فيما يجب لهما و يمنع عليهما فلا مهيض لهم هما او رد عليهم في الخاصتين و اما  
ما ذكرناه في الخاصة الثالثة ففساده اظهر من ان يخفى اذ هو تنزيل للنبوة التي  
هي اشرف احوال الانسان قد راو خطرا في اخس المراتب و هي ان اوامر  
النبي و نواهيه مبنية على خيالات محضة لا حقيقة لها و اوها مبحثة لا اصل لها  
ككلام المبرسمين و المجانين اذ ظهور المجردات في الصور المحسوسة و صدور  
الصوت عنها حقيقة محالان باعترافهم ثم كيف تطابقت متخيلات جميع الانبياء  
على ابراز الحق بزعمهم من قدم العالم و كون صانعه موجبا بالذات و عدم  
جواز متعدد من المبدأ الاول الى غير ذلك في معرض ما ليس بحق من  
الكلام الدال على حدوث العالم و ان الاول تعالى موجود للجميع بالاختيار  
وامثال ذلك مما هو خلاف آرايهم الباطلة و لم اجمع الانبياء المبعوثون بصلاح العالم  
و ارشاد الخلق الى الحق على عدم بيان المراد من ذلك الكلام ببيانها  
بحيث لا يقع الخلق كلهم الا شرذمة قليلة هم الفلاسفة في الجهالة والضلالة و على و هل  
و هل يرضى عاقل من نفسه ان يتكلم بهذا و يعقله بعد اعترافه بالنبوة  
و بان الحكمة فيها هداية الخلق لكن من لم يجعل الله له نورا فهم له نور افئاله من نور  
المبحث السابع عشر في بيان ان ترتيب الموجودات بعضها على بعض هل هو  
لعلاقة عقلية و عليية حقيقة بينها ام لا ❀

فعند من ذهب من المليون الى ان للحدث دخلا في الاحتياج الى المؤثر  
ليس موجودا لذاته علة لموجود اصلا و عند من ذهب الى ان شئ



الاحتياج اليه هو الالامكان وحده واثبت الصفات الحقيقية لله تعالى علة  
لتلك الصفات واما سائر الممكنات فالحق كما مر من ان الكل مستندة  
الى ايجاد الله تعالى ابتداء باختياره بلا ايجاب ذاتي منه ولا علية  
حقيقية لبعضها بالنسبة الى بعض نعم جرت عادته تعالى بحكمة خفية  
لا يعلمها الا هو يترتب بعضها على بعض بحيث لا يتخلف الاول عن  
الثاني الا قليلا مع قدرته التامة على ايجاد كل منها بدون الآخر وعلى جعل  
الثاني مترتبا على الاول وعلى جعل الاول مترتبا على ما يترتب عليه ضده  
مثلا يجوز في نفس الامر ان يترتب احتراق القطن على ملاقاته الماء له وعدم  
احتراقه على ملاقاته النار له من غير تفاوت بين هذا وبين ما هو الواقع الآن  
بالنظر الى طبيعتي الماء والنار ولو جرت عادته تعالى بهذا واستمرت  
مشاهدته ثم لاحظ ملاحظ احتراق القطن بالنار وعدم احتراقه بالماء  
اكان يستبعد كما يستبعد الآن عكسه نعم لايجاد بعض الاشياء شرائط  
لا يمكن ايجادها بدونها كما يجاد العرض فانه لا يمكن بدون وجود محل له  
واما الفلاسفة فانهم ذهبوا الى ان الموجودات من حيث ذاتها بعضها  
علة حقيقية لبعض واثبتوا بين الممكنات ايضا تلك العلية فكلهم متفقون على  
ان العلة الاولى واجب الوجود فانه بحسب ذاته علة موجبة لوجود  
الممكن منه وقد مررت اشارة الى مذهبه في صدور الممكنات بعضها عن  
بعض وعية بعضها لبعض الى العقل العاشر الذي يسمونه المبدأ الفياض  
والعقل الفعال كما مر واما الموجودات العنصرية ففي كلامهم في ان



فاعلمها اي شئ نوع اختلاف واضطراب فني مواضع من كلامهم ان طبائع  
بعضها علة فاعلية لبعض كما يقولون الخفة علة للميل الى المركز (١) والجسمية علة  
للتخيز وطبيعة الماء علة للبرودة وطبيعة النار علة للسخونة الى غير ذلك  
ومرادهم العلة الفاعلية المستقلة تشهد بهذا احكامهم المترتبة على هذه  
الاطلاقات وفي اكثرها ان العلة الفاعلية لجميع ما في عالم العناصر من الصور  
والاعراض بل للنفوس البشرية ايضا هي المبدأ الفياض وسائر ما هو يتوقف  
عليه وجود هذه الاشياء بشروط واسباب هذه يحصل بها تلك الاشياء  
استعداد الوجود وقابليته له وفيضاها منها من المبدأ على ما هي لا ثقة به واما  
الفاعل لكل فهو المبدأ لا غير فناسب ان يجعل المبحث ثلاثة فنون لا بطل  
قولهم الاول ولا بطل قولهم الثاني ولدفع ما اوروده على المذهب  
٧ قالوا طبائع الاشياء علل فاعلية لا مورود به

اما في ذوات تلك الاشياء كيبس النار وسخونتها واما في غيرها كجفاف  
مجاورها واحتراقه ولا مورودية كعدم قبول الفلكيات الحرق والالتئام وعدم  
صلوح الجماد للنكاح ويحكمون باستحالة تخلف هذه الآثار عن تلك الطبائع ولهذا  
ينكرون اوياء ولون بعض معجزات الانبياء كعدم تأثر بدن ابراهيم عليه السلام  
بنار نمرود وانشقاق القمر وتسبيح الحصى وغير ذلك اما عدم قبول الفلكيات

(١) هكذا في الاصل والظاهر ان تكون العبارة هكذا الخفة علة للبعد عن

المركز والثقل علة للميل الى المركز ١٢ مصحح

٧ بياض في الاصل ولعله الفن الاول في ابطال القول الاول ١٢



الخرق فيوردون عليه شبهة في صورة البرهان العقلي وليست بتامة كما تبين  
 في موضعه ولا تشتغل هنا بنقلها وتزئيفها تحريزا عن الاطالة والسأمة وامافي  
 غيره فلا دليل لهم على ما ذكروا الا ما شاهدوا امرارا من ترتب شئ  
 على شئ وهذا لا يدل على العلاقة العقلية والعلبة الحقيقية بل على السببية  
 العادية ولا نزاع فيها وانما الكلام في استحالة التخلف وهم معترفون بجواز  
 خرق العادة بل بوقوعه والعادة عبارة عن الامر المستمر المشاهد مرارا  
 وكثير من خوارقها مما لم يقع قبله مثله بل استمرت العادة على حالها الى  
 زمان وقوع ذلك الخارق فمن اين علم ان احراق النار للقطن ليس  
 من العاديات التي استمرت مع جواز وقوع خلافها غاية انه لم يقع الى الآن  
 ووقع من قبل لكن لم يسمع به لوقوع زمان متطاوّل في البين فان دعوى  
 الضرورة مع خلاف اكثر العقلاء غير مسموعة كيف وهم ايضا قائلون في  
 اكثر المواضع ان فاعل جميع الحوادث العنصرية هو العقل الفعال لا غير فهم  
 ايضا معترفون بان هذا الترتب لا يوجب العلم بالعلية والمعلولية فضلا عن  
 كونه ضروريا او نظريا فتحقق انه لا وجه لحكمهم بعلية تلك الطبائع  
 كما ذكر وهو المراد بظلاله هنا مع انه مبنى على نفى كون الله تعالى  
 فاعلا مختارا للجميع وهذا باطل كما تبين في موضعه ٧  
 قالوا كل الحوادث في عالمنا هذا اثر المبدأ الفيض وهو المتصرف في هبولى  
 العناصر بافاضة الصور والاعراض والنفوس عليها وهودائم الفيض بمقتضى  
 ذاته لا يخل فيه ولا عدم وانما ينأخر من الفيض لعدم تمام استعدادات



المحل له فان وجود كل حادث موقوف على استعدادات متعاقبة لا نهاية  
لمبدئها وارادة على المحل اعني الهبولى او الموضوع او البدن مستندة الى  
الحركات الفلكية السرمديّة وبواسطتها يقرب الحادث من الوجود قربا  
متدرا جاو يستعد المحل لقبوله كذلك الى ان ينتهى الى استعداد القريب الذى  
لا يحتاج بعده الى شيء آخر فيستند يفيض من المبدأ ذلك الحادث على المحل  
وبواسطة تلك الاستعدادات تختلف آثار المبدأ مع كونه واحدا بالذات  
وقد يكون بعض الشروط ايضا متحدا مع اختلاف الاثر كمقابلة شعاع  
الشمس فانها تجعل ثوب القصار ابيض ووجهه اسود وتلين الشمع  
وتصلب الطين هذا قولهم الثانى وهو اهلون من الاول لان الترتب  
المذكور هناك كان سببا لتطرق شبهة العلية واما هنا فليس بشيء اصلا  
لان يتوهم دليل على ما ذكرناه ومن اين علم ان فاعل تلك الحوادث  
ليس العقل الاول او واحد الآخر من المبادئ التى هي اعلى من العقل العاشر  
ومن اين علم عدم تعدد الفاعل للعنصرات كما للفلكيات مع كثرة الاولى  
وقلة الثانية ومن اين علم كون هذا العقل موجبا بالذات لافاعلا  
بالاختيار فان شيئا من هذه الاحكام ليس له دليل اصلا وما  
ذكرناه في معرض الدليل على كون البارئ تعالى موجبا بالذات  
لا فاعلا بالاختيار رفع عدم تمامه لا جريان له هنا قطعا ثم ان قولهم  
هذا ناقض لكثير من قواعدهم منها حكمهم بان حركة الثقل الى صوب  
المركز والخفيف الى جانب المحيط طبيعية لان مبدأ هذه الحركة اى فاعلها



على القول هو العقل لا طبيعة الثقيل او الخفيف اذ حكموا بان كل الحوادث  
السفلية منه وهو مبدأ أو فاعل لها ومنها حصرهم الحركات والميول في الطبيعة  
والقسرية والارادية لان حركات الاجسام السفلية وميولها على هذا  
التقدير ليست طبيعية كما ذكرنا اذ المبدأ خارج عن المتحرك ولا قسرية  
بوجهين • احدهما • انهم فسروا الحركة القسرية بما يكون مبدأها خارجا  
عن المتحرك وممتازا عنه في الوضع وكذا في الميل القسري والعيد الثاني منتف  
هنا اذ لا وضع للفعل • وثانيهما • انهم شرطوا في الحركة والميل القسريين  
ان يكونا على خلاف الميل الطبيعي فلما لم يكن الميل طبيعيا لم تكن حركة قسرية  
ولا ميل قسريا ولا ارادية سيما حركات الجمادات لان الحركة الارادية  
ما تكون مع قصد المبدأ واختياره وكذا الميل الارادي والمبدأ عند هم  
موجب لا مختار • ومنها حكمهم بان كل جسم له حيز طبيعي بمعنى انه اذا خلى  
وطبعه اى فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما هو خارج عنه لكان له  
مكان معين لا ينتقل عنه الا لقاسر ولو وقع خارجا عنه لكان طالبا له حتى  
لو ارتفع المانع لعاد اليه بطبعه • ووجه التناقض ان حصوله في ذلك المكان  
من اعراضه والمفروض ان فاعل جميع الاعراض هو العقل الفعال فلا يكون مقتضى  
طبع الجسم والا لا اجتماع علتان مستقلتان على معلول واحد وهو محال •

٧ قالوا للملادين ان ما زعمتم من اسناد الحوادث كلها الى الفاعل المختار  
مستلزم لاشياء مستبعدة وامور مستنكرة لا يقول بها عاقل ولا يقبلها قابل  
وذلك لان طر في المقدور في صحة تعلق الارادة بها متساويا بالنسبة وبعد تعلقها



بأخذهما جاز في كل آن ان يتغير ويتعلق بالآخر وحينئذ يزفع الوثوق بعلومنا  
البدئية والنظرية المتعلقة بالممكنات قطعا إذ يجوز ان يكون امامنا جبال شاهقة  
وعلى يميننا جنان ذوات افنان واشجار وخذائق وعلى يسارنا رياض وحياض  
وازهار وشقائق ومن ورائنا طبول هوائيل وبوقات بوائق وعلى رؤسنا  
طواويس ولقالق وتحتنا زرابي ونما رق وفي ابداننا مقامع ومطارق  
الا اننا لا نرى شيئا منها ولا نسمعه ولا نحس به لعدم ارادة الله تعالى خلق  
علمه فينا ويجوز ايضا ان يراى ان مشتعلة واشجار من شجرة لم يرد الله تعالى ان يراها  
فلم يخلق فينا رؤيتها وان يكون قد امكننا طبول هائلة واصوات علمية لم يخلق  
فينا سماعها وان يصير اهل السوق حكما فضلاء واقشتم كتب حكمية وصحفا  
الهية وان نصير اواني البيت مشايخ زهاد اعباد او الذبابة شبابا شداد الى  
غير ذلك مما لا يتناهى عدادا فلم نتيقن بخلافها لا مكان جميع ذلك وجواز  
تعلق ارادة الله تعالى بها بعد غيبتنا عن السوق والبيت وكذا يلزم ان لا يكون  
شيء من علومنا البدئية والحاصلة بالنظر لا في الالهيات ولا في غيرها يقينيا  
بل مجزوما به ايضا لانه يجوز عندكم ان لا يخلق الله تعالى فينا العلم بالامور الضرورية  
ولو بعد اسبابها ولا العلم بالنتيجة ولو بعد النظر الصحيح بل خلق فينا الجهل بها  
فلا يكون ما وقع في ذهننا بالضرورة او بعد النظر مجزوما به وفساد هذه  
اللوازم غنى عن البيان والجواب ان مثل ما ورد تموه علينا وارد عليكم  
ايضا فانكم معترفون بان طرفي الممكن بالنظر الى ذاته متساويان بالنسبة الى  
الوقوع وايها يقع يقع لمرجح والمرجحيات من وجود الاسباب واشراطها



وارتفاع الموانع كثيرة كثيرة لا يرجى ضبطها كيف وانتم تقولون لكل حادث  
معدات لانهاية لها من جانب المبدأ فكيف يتصور ضبطها لاحد واذا كان  
كذلك فلعل شيئا من شرائط رؤية الجبال وماشا بهما من المذكورات  
يكون مفقود اقل هذا لانها مع كونها موجودة هنالك فلا يكون علما بعدمها  
يقينيا بل مجزوما به ايضا وكذا الحال في عدم سماع الاصوات والاحساس  
بالاشياء المذكورة واذا جوزتم الكون والفساد وعموم فيض المبدأ  
وكثرته بحسب كثرة الاستعدادات فيجوز ان يحصل لاهل السوق  
في زمان غيبتنا عنها استعداد تلك الحكم والفضائل لسبب لانطلع عليه وان  
كان على خلاف العادة فانكم معترفون بامكان خرق العادات فنفيض  
من المبدأ هي عليهم ولا شيء فيه غير الاستعداد للالف بالمعتاد ويجوز ان  
تخاف هيولات اقشتم صورها وتلبس صور الكتب والصحائف لو وقع  
اسباب ذلك وكذا الكلام في اواني البيت وذبايه وكذا انتم معترفون  
بان الحس قد يغلط ولا سبيل لكم الى عدم الاعتراف به فان كل احد يعلم  
انه يرى القطرة النازلة في الهواء خطا مستقيما مستطيلا والشعلة الدائرة  
دائرة والشجر المنصب على الشط منتكسا في الماء والحلقة الصغيرة المقربة  
من العين كالحاتم دائرة عظيمة والعظيمة من بعيد صغيرة وامثال هذه  
كثيرة بحيث لا مجال لانكارها فلا يكون شيء من ادراك المحسوسات  
يقينيا لان امكان الغلط في جميع صور ادراك المحسوسات ثابت ومع امكان  
الغلط لا يحصل اليقين واذا لم يكن شيء من ادراك المحسوسات علما يقينيا



فلا يكون شيء من العلوم يقينيا لان جميعها فروع ادراك الحواس ومبنية عليه والمبنى على غير اليقيني لا يكون يقينيا ضرورة \* وانما قلنا جميع العلوم فروع ادراك الحواس لان الانسان في مبداء فطرته خال عن الادراكات كلها ثم يحصل له الاحساس بالجزئيات فاذا استعمل الحواس فيها يتنبه لمشاركات بينها ومباينات كما اذا احس باقيه اذ من الحرارة (١) يتنبه لمشاركة بينها واذا احس بالحرارة مع البرودة يتنبه لمباينة بينهما وانتزع منها صوراً كلية يحكم لبعضها على بعض ايجابا وسلبا اما بدهة عقله كما في البديهيات او بمعونة شيء آخر من تجربة او سماع او نظر كما في باقي الضروريات وفي النظريات فتبين ان الالزام واردة عليكم ايضا فما هو جوا بكم فهو جوا بنا \* والجواب \* عن الكل ان امكان عدم حصول شيء في نفس الامر وامكان عدم ذلك الشيء فيها لا ينافي حصول العلم به علما يقينيا اما بخلق الله تعالى فينا اليقين به كما هو الحق او بسبب آخر كما هو زعمهم فنعلم ذلك الشيء قطعا ولا نتردد فيه مع اننا نعلم ان تقيضه ممكن وعدم علمنا به ايضا ممكن فاني اعلم ان مما سى الآن قلم وقرطاس واعلم قطعا انه لا يحتمل ان لا يكون كذلك مع اني اعلم قطعا انه يمكن في نفس الامر ان لا يكونا الآن مما سين لي ومن انكر هذا فهو مباغت لا يستحق المخاطبة وهذا الجواب على رأى اهل الحق في غاية الوضوح اذ لا بعد في ان يخلق الله تعالى في العبد العلم اليقيني باحد طرفي الممكن مع علم العبد بامكان طرف الآخر لان علم العبد لا مدخل له بالعلية في حصول علم آخر او في انتفائه بل كل من الله تعالى ابتداء

(١) هكذا في الاصل ولعله اذ احس بالنار مع الحرارة ١٢ \* واما



و اما الذاهبون الى استناد العلوم الى المقدمات العقلية فينطرق على رأيهم  
الشبهة في ان الشخص اذا كان عالما بامكان عدم الشيء الآن كيف يتيقن  
بوجوده الآن وجوابها ما حرره ناه

المبحث الثامن عشر في بيان ان النفس الانسانية هل هي مجردة ام لا  
والمراد من التجريد ان لا تكون متحيزة ولا حالة في متحيز والمقام يستدعي ان  
يبين اول معنى النفس وما يتعلق به فنقول انهم اثبتوا النفس للافلاك والنباتات  
والحيوانات والانسان وعبروا عن نفوس الثلاثة الاخيرة بالنفوس  
الارضية وزعموا ان اطلاق النفس عليها وعلى النفوس الفلكية بالاشتراك  
اللفظي اذ لا يوجد مفهوم شامل للقبيلين صالح لان يعرفه قال الامام  
الرازي في شرح الاشارات اطلاق لفظ النفس على الارضية والسموية  
عند الشيخ بالاشتراك المحض لانه فسر على وجه تندرج فيه النفس الفلكية  
ولم تندرج فيه النفس النباتية وبالعكس ولهذا قال النمط الثالث في النفس  
الارضية والسموية ولم يقل في النفس مطلقا فبناء على هذا ميزوا بينها في  
التعريف فعرفوا النفس الارضية بانها كمال اول لجسم طبيعي الى ذى حياة  
بالقوة ومعنى الكمال ما يتم النوع وهو قسمان لانه اما ان يتم في ذاته ويسمى  
كمالا اول ومنوعا كالصورة السريرية مثلا واما في صفاته ويسمى  
كمالا ثانيا كالحركة والوضع وسائر الصفات فالكمال الاول يتوقف عليه  
النوع والكمال الثاني يتوقف على النوع فقولنا كمال جنس وبقيد الاول  
خرجت الكمالات الثانية بقولنا لجسم خرجت منوعات المجردات



والاعراض وبقولنا طبيعي خرجت صور الاجسام الصناعية مثل السرير وبقولنا  
آلى والمراد به ان يكون ذا اجزاء وذاقوى متخالفه تصدر عنه آثاره بتوسطها  
خرجت صور العناصر والمعادن فان آثارها وافعالها من الحرارة والبرودة  
والتسخين والتبريد وغير ذلك ليست بالآلات بالمعنى الذى ذكرنا بل  
بنفس تلك الصور وبقولنا ذى حياة بالقوة المراد منه ان يمكن ان تصدر  
عنه افعال الحياة التى هي التغذية والنمو وتوليد المثل والادراك والحركة  
الارادية والنطق \* وبيان فائدة هذا القيد يستدعى تمهيد مقدمة وهي  
ان لهم اخلافا فى ان لكل فلك حركة خاصة كالخارج والندوير  
والمائل ونفسا على حدة او النفس للفلك الكلى وهي محركة لكل والافلاك  
الجزئية بمنزلة آلات لها فعل الراى الاول المشهور خرجت النفوس الفلكية  
عن التعريف بقيد الآلى ولا حاجة الى هذه الزيادة لكنهم ارادوا خروجها  
عنه مطلقا على الرايين وعلى الراى الثانى لا يخرج بذلك القيد فزادوا  
هذا الاخراج عنها ايضا وانما خرجت بهذا لان المراد بالقوة والامكان ما هو  
مقابل الفعل فان النفس الفلكية وان كانت كمالا اولا لجسم طبيعي آلى  
الا ان ما يصدر عنها من افعال الحياة اعنى الادراك والحركة الارادية  
حاصل لها بالفعل دائما بخلاف النفوس الارضية فانها ليست دائما في التغذية  
والتنمية والتوليد ولا في الحركة والادراك بالفعل وبعض العلماء قال ان  
التعريف شامل للنفس الفلكية على الراى الثانى لانها كمال اول لجسم طبيعي  
آلى يمكن ان يصدر عنه بعض افعال الحياة وهذا هو محصل التعريف وكلامه



هذا مبني على انه اراد من القوة والامكان المعنى العام الشامل للفعل لكن  
 يصير حينئذ قيد بالقوة ضائعا لا فائدة له اصلا واما النفس الفلكية فهي  
 كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائمين ويرد على التعريفين  
 ان النفس الانسانية والفلكية المجردتين ليستا كمالا ولا للجسم على ما ذكر من  
 معنى الكمال الاول لانه لا شبهة في ان الجسم يتم في ذاته بمادته وصورته  
 الجسمية والنوعية ولا حاجة له بعد ذلك في تمام ذاته بل في كثير من كمالاته  
 او كلها الى نفس مجردة كما في سائر انواع الحيوانات وكما في الافلاك على راي  
 المشائين نعم بعض كمالات الانسان موقوفة على تلك النفس كما ان بعض كمالات  
 البلد موقوفة على الملك فالتعريفان غير جامعين عند من يثبت للفلك نفسا  
 مجردة وامامنا لا يثبت له الا النفس المنطبقة فتعرف النفس الفلكية على  
 رايه تام فان قيل \* النفس الانسانية كمال اول للانسان الذي هو النوع  
 لان الكمال الاول لا يكون الا بالنسبة الى النوع كما تبين تعريفه الا انه عبر  
 عن الانسان بالجسم لانه المتشاهد المعلوم منه قطع الكل احد \* قلنا \* نوع الانسان  
 ان كان حقيقة هذا الجسم المخصوص فقد عرفت حاله وان كان هذا الجسم  
 مع شيء آخر لم يكن الانسان نوعا حقيقيا بل مركبا اعتبارا باقلا يكون له نفس  
 لانها لا تكون الا للانواع الحقيقية فالاقرب ان تعرف النفس على الاطلاق  
 بما ذكره ابو علي في الشفاء من ان كل ما يكون مبدءا لصدور افعال يست  
 على وتيرة واحدة عادية للارادة فانما نسميه نفسا فما ذكره مفهوم عام مشترك  
 بين النفوس الساقية والارضية كلها مختصة بها لان الشيء اما ان يكون مبدءا



لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة وهو النفس الارضية اعم من ان يكون  
نباتية او حيوانية او انسانية فان كلامها مبدأ لافاعيل اى آثار مختلفة واما ان يكون  
مبدأ لافاعيل على وتيرة واحدة لكن لاعادة للارادة بل واجد لها وهو النفس  
الفلكية وذلك المفهوم شامل لهذا بين القسمين واما ان لا يكون مبدأ لافاعيل  
اصلاً او يكون مبدأ لافاعيل على وتيرة واحدة لكن لاعادة للارادة  
كصورة العناصر والمعادن والقوة الغذائية والنامية وغيرها وهذا ان  
القسمان لا يشملها ذلك المفهوم وليس شئ منهما نفسا وعل نفس الطالب تنزع  
الى الاطلاع على القوى التى ذكرت انها آلات النفس في افاعيلها فلا بأس  
بان نشيرهمنا الى تفاصيلها اشارة خفية لكنها تقصر الكلام على قوى النفوس الارضية  
اذ هي الالهة الانسب بما نحن فيه فنقول انهم اثبتوا ثمانى قوى يشترك النباتات  
والحيوانات كلها في ذواتها وان كانت كيفيات آثارها واحوالها متفاوتة  
فيها ونحن نسوق الكلام هنا في بيان احوالها في الحيوانات وبعد الاطلاع  
عليها تسهل معرفة احوالها في النباتات وتلك القوى بعضها مما يحتاج اليه بقاء  
الشخص واستكمالها وبعضها مما يحتاج اليه بقاء النوع فمن الاول الجاذبة وهي  
قوة تجذب الغذاء الى ما من شأنه ان يصير كله او بعضه جزءاً للمغذى من الفم  
الى المعدة وان كانت اعلى من الفم ثم يجذب بالطف منه الى الكبد وتميز الاخلاط  
الاربعة هناك بعضها عن بعض ثم تجذب الاخلاط منه الى العروق فيتميز هناك  
ما يصلح غذاء لكل عضو عضو ثم يجذب منها الى كل عضو ما هو صالح له \* ومنه  
الماسكة وهي قوة تمسك الغذاء في المعدة الى ان يصير كيلو ساو يتمايز



الاخلاط وفي العروق الى ان يتميز ما يصلح غذاء لكل عضو وفي كل عضو الى ان يستحيل الى مشابهة ذلك العضو مشابة ثامة ويلتصق به ❖ ومنه الهاضمة ❖ وهي قوة تفيد ما جذبته الجاذبة ومسكته الماسكة انطباخا ونضجا حتى صار صالحا لان يصير جزءا من المغتذى ولهذا الانطباخ مراتب اربعة ❖ اولها ❖ في المعدة فان فيها يحصل للغذاء بياض وقوام كماء الكشك الثخين وابنداء هذا من الفم لان سطحه مع المعدة كانها سطح واحد وحينئذ يسمى الغذاء كيلوسا ❖ وثانيها ❖ في الكبد فان الغذاء فيه ينطبخ انطباخا فوق ما كان في المعدة وحينئذ يسمى كيلوسا ❖ وثالثتها ❖ في العروق فان الاخلاط تندفع مختلطة من الكبد الى العروق لكن الظاهر عليها لون الدم وفيها ينطبخ انطباخا فوق ما كان في الكبد ورابعتها ❖ في الاعضاء فان الاخلاط ترشح من الفوهات اللبغية للعروق الى الاعضاء وتنطبخ هناك انطباخا ما يحصل لها الاستعداد القريب لالتصاقها بالعضو وصيرورتها جزءا منه ولكل مرتبة من مراتب الهضم فضل يندفع عن البدن فللمرتبة الاولى الثقل الذي يندفع من طريق الامعاء وهو اكثر الفضول فلهذا طريقه اوسع وللثانية البول المندفع من طريق المثانة والسوداء المندفوعة من طريق الطحال والصفراء المندفوعة من طريق المرارة والاولا اكثرها وللثالثة البخار والعرق والوسخ والشعر والقمل المندفوعة من طريق المسام واللعاب والمخاط والدمع ووسخ الاذان والرعاف وسائر الدماء الفاسدة والقبيح والصد يد المندفوعة من مواضعها وللرابعة المني فهناقوة اخرى هي حبيدات تلك الاندفاعات هي رابعة القوى المذكورة وتسمى الدافعة



ومنه الغذائية \* وهي قوة تلصق الغذاء بعد تمام فعل الهاضمة بالعضو بدلا عما  
يتحالم فيه صورته \* ومنه النامية \* وهي قوة تجعل الغذاء متداخلا بين  
اجزاء العضو وتضمه اليها لتزيد اقطاره الثلاثة زيادة معتد اليها على ما يناسب  
طبيعة ذلك العضو الى ان وصل البدن الى اعتداله في المقدار ثم تقف عن  
العمل وانما قيدنا الزيادة في الاقطار بكونها معتد اليها احترازا عن السمن فانه  
غير النمو اذ قد يحصل بعد سن النمو وبه ايضا تحصل الزيادة في الاقطار الثلاثة  
لكن لا تحصل به في الطول زيادة معتد بها والقيد الاخير احترازا عن الورم  
فانه ليس مناسب بالطبيعة ذي الورم وهذه القوة يحتاج اليها الشخص في اشكاله  
باعند ال حجمه واما ما يحتاج اليها بقاء النوع فقوتان \* احدهما \* المولدة  
وهي قوة تفرز من غذاء كل عضو بعد تمام الهضم او من غذاء الانثيين  
خاصة على اختلاف الرايين جزأ ليكون كالبدن لشخص آخر من نوع  
الاول كما هو الاكثر او من جنسه كالبعوض والتمولد من اجتماع الكلب  
مع الذئب فعلى الراي الاول المنى متخالف الاجزاء متشابه الا متزاج  
وعلى الثاني متشابه الاجزاء متخالف الاستعدادات . وثانيتهما . المصورة  
وهي قوة في الرحم تفيد تلك الاجزاء المتخالفة الحقيقة او الاستعدادات الصور  
والقوى والاشكال والمقادير التي بها يصير مثلا بالفعل وهذه القوى تسمى  
طبيعية لان الطبيعة في اكثر الامور انما يقال لما يصدر عنه الاثر لا بارادة ثم  
الحيوان بعد اشتراك النبات معه في هذه القوى له قوى اخرى خاصة  
به ولما كان امتياز النبات بالادراك والحركة الارادية فقواه المختصة



به ما يكون مبدءاً لهذا بين الامرين. واما مبدء الاول \* وهي القوى المدركة  
او المعينة على الادراك فقالوا انها عشرة خمس منها في ظاهر البدن وهي  
الحواس الظاهرة و لظهورها واشتهارها لا حاجة هنا الى تفصيلها \* وخمس  
منها في الدماغ وهي الحواس الباطنة \* اولها \* الحس المشترك وهي التي  
ينطبع فيها صور المحسوسات بالحواس الظاهرة كلها ومحل هذه \* مقدم  
البطن الاول من الدماغ فان الدماغ منقسم الى ثلاثة اجزاء جزوه  
الاول اعظم ثم الثالث واما الثاني الواصل بينهما فهو كمنفذ من الاول الى  
الثالث على هيئة دودة \* ثانيتهما \* الخيال وهي قوة حافظة لتلك الصور  
بعد غيوبتها عن الحس المشترك فهو كخزانة للحس المشترك ومحلها مؤخر  
البطن الاول من الدماغ \* ثالثتها \* الوهم وهي قوة تنطبع فيها صور المعاني  
الجزئية الكائنة في المحسوسات كصداقة زيد المدركة له عند الاحساس  
به وباحواله وعداوة الذئب المدركة له عند احساسها به ومحلها مؤخر  
البطن الثاني من الدماغ \* رابعتها \* الحافظة وهي قوة حافظة للصور التي  
ادركها الوهم فهي كالخزانة بمنزلة الخيال للحس المشترك ومحلها مقدم  
البطن الثالث \* خامستها \* المتصرفه وهي قوة تتصرف في صور المحسوسات  
بالحواس الظاهرة والمعاني الجزئية الماخوذة منها بل وفي صور المعقولات  
الصرفه ايضا وذلك بان تركيب بعضها مع بعض وتفصل بعضها عن بعض كتصوير  
فرس ذي جناحين وتصوير بدن لارأس له وكا بر از الصد يق في صورة  
العدو وبالعكس وهي لا تسكن عن العمل نوما ولا بقطة فان كان مستعملها



العقل في مدركاته يسمى مفكرة وان كان هو الوهم يسمى متخيلة ومحلها مقدم  
البطن الثاني لتكون نسبتها الى ما يتصرف فيها متشابهة . واما مبدأ الثاني .  
فهى ايضا قوى اما فاعلة او باعثة ومعينة عليها والثانية تسمى نزوة وشوقية  
فان كانت باعثة على الحركة انبل ماتخيله المتحرك نافعا تسمى شهوية وان كانت  
لدفع ماتخيله ضارا تسمى غضبية فان النفس تتخيل الحركة اولا باحد هذين  
الوجهين ثم تشتاقها ثم تريد ها ثم تمد الاعصاب الى جانب مبدأها مرة  
كما في حالة قبض اليد وترسلها عن ذلك الجانب اخرى كما في حالة بسط  
اليد فتحصل لكل منها حركة فهذه مبادى اربعة للحركات الاختيارية للحيوانات  
والقوة التى منها تمد يد الاعصاب وارسلها تسمى المحركة . والقوى المختصة  
بالحيوان تسمى نفسانية نسبة لها اما الى نفس الحيوان للاختصاص بها  
او الى نفس الانسان لانها في الانسان اكمل منها في غيره من الحيوانات هذا  
بحمل ما قالوا في القوى النفسانية والحيوانية واستدلوا على تعدد ها على الوجه  
المذكور باختلاف الآثار والافعال كالغذى والنمو وال جذب والامساك  
والحركة والادراك ولم يجوزوا ان يكون مبدأ الكل وفاعلا واحدا كالصورة  
النباتية والحيوانية او قوة واحدة اخرى فاثبتوا لكل واحد منها فاعلا  
وهذا مع كونه بناء على اصلهم الفاسد الذى هو استحالة ان يصدر من  
الواحد الا الواحد مردود عليهم بان هذا انما هو في الواحد من كل  
الوجوه والصورة النباتية والحيوانية وسائر قواها ليس شىء منها كذلك  
فانها امور ممكنة موجودة بوجود زائد حادثة منقسمة حالة في محال لها



الآت واستعدادات غير محصورة فمن اين يلزم امتناع صدور  
 المتعدد من مثل هذا الواحد الكثير الجهات ذلك الاصل ان صح دل  
 على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بالشخص والصادر من كل  
 واحدة من تلك القوى افراد كثيرة وان كانت متحدة بالماهية كافراد  
 الجذب والامساك وغيرهما يصدر من بعضها الامور المتخالفة الماهية ايضا  
 كالخيال والوهم فان حفظهما للصورة المنطبعة فيها لا يتصور بدون ادراكها  
 لهاو كالتخييلة فانه يصدر منها التركيب والتفصيل ثم ما ذكرناه من مناف لاصلهم  
 الذي هو ان مبدأ كل الحوادث في عالمنا هذا وفاقا لها هو العقل الفعال  
 ثم من العجائب تجويز صدور ثلاثة اشياء من المعلوم الاول كما ذكر من  
 قبل وتجويز صدور اشياء غير متناهية من المعلوم العاشر وعدم تجويز  
 صدور الاثنين مما هو مكنتف بشرائط واستعدادات غير متناهية  
 ومحفوف لجهات متكثرة ولا ادري كيف يتقبل عنهم عند الفضلاء  
 والعقلاء وهذا كلام وقع في البين فلنرجع الى ما هو المقصود في  
 هذا البحث فنقول استدلوا على ان النفس الناطقة الانسانية مجردة بوجوه  
 بعضها يدل على انها ليست هي البدن ولا جزءا منه ولا المزاج اذ كل واحد  
 منها مما اتواهمه بعض وبعضها يدل على انها ليست جسا ولا جسمانية مطلقا اما  
 الاول فتلا ثمة ادلة \* اولها ان النفس لا تغفل عن ذاتها حتى في النوم والسكر  
 ايضا ولهذا اذ اصبح على الشخص باسمه العلم يثنيه وايضا اذ وصل اليه ما يؤذيه  
 مثل ان يضرب او يقرب منه النار فان لم يدركه ولم ينقبض منه كان ميتا



وان ادركه وادرك انه يؤذيه لزم ان يكون عالمًا بذاته قبل وصول المؤذي  
اليه لان العلم بنسبة شيء الى شيء بدون العلم بالمنتسبين محال و تغفل عن  
بدنها و اجزائه كلها و عن مزاجها بل عن جميع القوى و الاعراض الحالة فيه  
يظهر ذلك بان نفرح الانسان خلق صحيح العقل و المزاج على هيئة لا يبصر  
شيئا من اجزائه و لا يتلامس اجزائه معلقا في الهواء لا حرفيه و لا برد فانه  
في هذه الحالة يكون غافلا عن ظواهره بدنه لانها لا يدرك الا بالبصر او اللمس  
وقد فرض خالياء عنها وعن بواطنه لانها لا تدرك الا بالتشريح و هو ليس بمحصل  
في اول الخلق و لا يكون غافلا عن ذاته فثبت انه ليس عين بدنه و لا جزءا منه  
ولا مزاجه و لا شيئا من حواسه و قواه \* و الاعتراض عليه \* ان من ادعى  
ان النفس و المدرك هو البدن و المزاج اني يسلم ان الانسان في الحالة  
المفروضة يدرك ذاته و ان البدن او المزاج تلامس الاجزاء حتى يدرك  
شيئا و هذه دعوى غير ضرورية و لا مبرهنة و كذا ما ذكر او لا من ان  
النفس لا تغفل عن ذاتها في حال من احوالها و ما ذكر في بيانه من الوجهين  
ليس بشيء لان تنبيهه بالصباح عليه و انقباضه عن المؤذي لا يدل شيئا منها  
على علمه بذاته قبل تنبيهه لم لا يجوز ان يحصل له العلم مع تنبيهه بالصباح و بوصول  
المؤذي مع ان هذين الوجهين يتأنيبان في غير الانسان من الحيوانات  
\* ثانيها \* ان النفس لو كانت هي البدن لضعفت عند ضعف البدن و ليست  
كذلك اما الملازمة فعلى تقدير كونها هي البدن او جزؤه فظاهرة و اما على  
تقدير كونها حالة في البدن فلان القوى الجسمية انما تفعل بالجسم فيكون الجسم



آلة لهاو شرطها في فعلها واختلال الشرط يوجب اختلال المشروط فيقع  
 الفعل حينئذ انقص كما في قوى الحس والحركة • واما انتفاء اللازم فلان النفس  
 قد تقوى على افعالها حين يضعف البدن فان الانسان في سن الانحطاط  
 يقوى ثقله ويزداد مع ان الآلة البدنية في الانقاص والانحطاط  
 • فان قيل • هذا معارض بان الانسان في آخر الشيخوخة قد يصير خرفا  
 فينقص الادراك فقد اختلت قوة العقل باختلال الآلة وهذا يدل  
 على ان نفسه حالة في الجسم • قلنا • ممنوع فان اختلال العقل  
 باختلال الآلة لا يدل اصلا على ان الفاعل حال في الآلة بخلاف  
 ازداد العقل وقوته مع نقصان الآلة وضعفها فانه يدل على ان الفاعل ليس  
 حالا في الجسم • والا عراض عليه انه لم لا يجوز ان يكون حد من اعتدال  
 الجسم الذي يقوم به الفاعل شرط في كمال العقل والزائد على ذلك الحد  
 امامستغن عنه فقط اوقاد حافي كمال العقل والنقصان انما يقع على ذلك الزائد  
 فيكون العقل مع هذا النقصان اما على حاله او اتم واذ تعدى النقصان الى ذلك  
 الحد مع العقل انقص كما في آخر الشيخوخة • وبما ذكريند فع ما قيل ان يقال  
 ذلك الحد لا يوجب الابقاء العقل على حاله لان يزداد عند نقصان الجسم  
 والاستدلال انما هو بذلك الازدياد كما مر لا بعدم الاختلال • ثالثها •  
 ان النفس لو كانت هي البدن او في البدن لم يكن الشخص الموجود الآن هو  
 الذي كان قبل هذا السنين والتالي باطل لان كل احد يعلم بالضرورة انه  
 هو الذي تولد و لو منذ مائة سنة • واما الملازمة فلان البدن دائما في التغير



بالتحليل في المدد الطويلة ينتفي ما كان اولاً بالكلية ويحصل بدله مثله واذا  
 انتفى ذلك البدن انتفى جميع اعراضه وقواه بالضرورة لاستحالة بقاء العرض  
 بلا محل وانتقاله الى محل آخر • فان قيل • هذا انما يتم لو عرض التحلل لجميع  
 الاجزاء وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض الاجزاء الاصلية باقية مادام  
 الشخص باقيا وتكون تلك الاجزاء هي النفس او محلها • قلنا • اجزاء كل  
 ركن للبدن من اللحم وغيره متشابهة الماهية يجوز على كل منهما ما يجوز على الآخر  
 فلو عرض التحلل لبعض منها دون بعض كان رجحانا بلا مرجح • والاعتراض  
 عليه • ان تشابه الماهية انما يقتضي ان يجوز على كل منهما ما يجوز على الآخر لا ان يقع  
 لكل منهما ما يقع للآخر ولا نسلم الرجحان بلا مرجح لم لا يجوز ان يتحلل بعض  
 ما يجوز تحلله دون البعض لارجاح المختار كما هو الحق والسبب آخر كما في سائر  
 الممكنات • واما الثاني فهو ايضا ثلاثة ادلة • الاول • ان للنفس عوارض  
 واحوالا لا يمتنع ثبوت شيء منها للجسم او الجسماني وما هو كذا لك فليس بجسم  
 ولا جسماني اما الكبرى فيينة واما بيان الصغرى فبوجوه • احدها • ان النفس  
 يحل فيها ما هو غير منقسم الى الاقسام المتباعدة الوضع ويمتنع حلول غير منقسم  
 كذا لك في جسم او جسماني • بيان المقدمة الاولى ان المعقولات في النفس  
 ومن المعقولات ما هو غير منقسم والا لكان كل معقول مركبا من اجزاء غير  
 متناهية فيمتنع تعقله لاستلزامه تعقل احوار غير متناهية دفعة وهو ظاهر  
 الامتناع ولو سلم فالمطلوب حاصل لان كل كثرة متناهية لا بد فيها من الوحدة  
 لانها مركبة من الوحدات فثبت تعقل النفس للواحد وتعقل النفس للواحد هو



حلول غير منقسم فيها \* وبيان المقدمة الثانية ان كلا من الجسم والجسماني  
 منقسم وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه فيمتنع حلول غير المنقسم في شئ منها  
 اما انقسام الجسم فظاهر واما انقسام الجسماني فلان الحال في الجسم  
 لو كان منقسما مع كون محله منقسما فلا يخلو اما ان يكون بتمامه حالا في كل  
 واحد من اجزائه محله فيكون حالا في محال غير منتهية وهو ظاهر البطلان  
 واما ان لا يكون حالا في شئ من اجزائه فلا يكون حالا فيه اصلا هذا خلف  
 واما ان يكون حالا في بعض اجزائه دون بعض فيكون محله ذلك البعض  
 لا الكل كما فرض ثم ان كان ذلك البعض غير منقسم لم يكن الحال حالا في  
 الجسم لان غير المنقسم لا يكون جسما وقد فرض حالا في الجسم هذا خلف  
 وان كان منقسما فنقل الكلام اليه والى حلول الحال فيه انه في كل من  
 اجزائه اوليس في شئ من اجزائه الى آخر الاقسام فتبين امتناع حلول غير  
 المنقسم في الجسم ولا في الجسماني \* والاعتراض على هذا الوجه انه مبني على  
 كون العقل هو حلول المتعقل في ذات العاقل وهو ممنوع بل هو انكشاف  
 الشئ عند العاقل من غير حلول وارتسام صورة ولو سلم انه الحلول فلان سلم  
 انه الحلول في ذات العاقل لجواز ان يكون في آله وينكشف من هناك  
 عليه وعلى كل تقدير لا يلزم حلول غير المنقسم في النفس وايضا ما ذكرنا  
 في بيان ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال منقوض باشياء كثيرة مثل  
 النقطة والوحدة والاضافات كالابوة ونحوها فانها كلها امور موجودة  
 عند هم غير منقسمة اما النقطة والوحدة فلا شبهة في عدم انقسامها واما



الاضافات فلانه لا يصح ان يقال ان نصف الابوة مثلاً في نصف الاب ومحال  
المجموع اشياء منقسمة وهو ظاهر واجاب بعضهم عن البعض بان المدعى ليس  
ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال مطلقاً بل انقسام المحل الذي يحل فيه  
الشيء من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة الوضعية كالجسم الذي يحل  
فيه السواد او الحركة او المقدار واما المحل المنقسم الى اجزاء غير متباعدة في  
الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله او الى مادته وصورته والمحل الذي  
ينقسم الى اجزاء متباعدة في الوضع لكن لا يحل فيه الحال من حيث هو  
ذلك المحل بل من حيث لحوق طبيعة اخرى كالخط فان النقطة لا تنقسم  
بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالاب  
فان الابوة لا تحله من حيث هو ذلك الشخص بل من حيث تولد شخص  
آخر منه وكالاجزاء فان الوحدة لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من  
حيث هي مجموع فالمراد ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال الذي يحل فيه  
من حيث هو فلا يرد النقص وفيه نظره لانه ان اراد ان في صور النقص  
للطبيعة الاخرى كالانتهاء مثلاً مدخل في المحاية فليس كذلك فان النقطة  
حالة في الخط لا في مجموع الخط والتنهى وان اراد انها شرط لحلول الحال  
في محله فهو مسلم لكن لا يجدي نفعا لان حلول كل حادث في محله كالسواد  
والبياض وغيرها مشروط بشرائط هي معدت لمحله لقبول هذا الحال فيه  
حلول كل للحوق طبيعة اخرى للمحل هي كيفية استعداد له فلا يوجب  
انقسام المحل انقسام شيء من الحوادث الحالة فيه فلا يوجب انقسام النفس



انقسام العلم الحادث فيه و ما ذكره في الوحدة في غاية البعد لان الوحدة  
تحل في الشيء من حيث هو لا من حيث انه جزء لشيء آخر ولا من حيث  
انه مجموع فان الوحدة ثابتة لزيد مع قطع النظر عن كونه جزءاً لمجموع  
او هو مجموع حتى انه لو لم يكن مجموع اجزائه بسبب ما لم يكن واحداً  
واجاب بعض آخر عن النقص بان المدعى ان حلول الحال اذا كان سرانياً  
فانقسام المحل يوجب انقسامه والحلول في صور النقص ليس سرانياً  
فلا يرد نقص وهو مردود بانه اذا ثبت نوع من الحلول لا يوجب فيه  
انقسام المحل انقسام الحال فليكن حلول غير المنقسم في النفس من هذا القبيل  
حتى لا يوجب انقسامها انقسامه وايضا ما ذكره في بيان ان النفس يحل  
فيها غير المنقسم لو تم لدل على ان الجسماني يحل فيه غير المنقسم بان يقال ان  
المدركات الحسية تحل في الحواس ومن تلك المدركات ما هو غير منقسم  
والا كان كل مدرك مركباً من اجزاء غير متناهية فيمتنع ادراكه دفعة  
ولو سلم امكانه فالمطلوب حاصل فثبت ادراك الحواس للواحد والحواس  
قوى جسمانية فثبت ان الجسماني يحل فيه غير المنقسم فبطل هذا الدليل  
على انه لو تم لثبت ان النفس ليست جسماً ولا جسمانياً ولا يلزم منه ان تكون  
مجردة لاحتمال ان تكون جوهر افراداً متحيزاً الا انهم بنوا كلامهم في هذا  
الموضع على بطلان الجزء الذي لا يتجزى اوع قوة في ادلتهم على نفيه \* ثانيتهما  
ان عارض النفس يكون مجرداً و عارض الجسم والجسماني يمتنع ان يكون  
مجرداً واما بيان الاولى فهو ان المفهوم الكلّي يحل في النفس وهو مشترك



بين افراد مختلفة في الكم والكيف والايين والوضع وغير ذلك فلو لم يكن مجردا لا يتصور هذا الاشتراك لانه حينئذ يكون له اللواحق المادية من كم مخصوص وكيف مخصوص وايين مخصوص وغير ذلك فلا يطابق ما ليس له تلك الاعراض المخصوصة فلا يتحقق الاشتراك بل تمتنع مطابقته لفرد اصلا. واما بيان الثانية فان كل جسم وجسماني لا بد له من هذه العوارض التي يمتنع تحققها للمجرد واختصاص المحل بهذه العوارض يوجب الاختصاص بها. والاعتراض عليه. انه ايضا كالوجه الاول مبني على ان العلم انطباع ماهية المعلوم في النفس وهو ممنوع ولو سلم فالمنطع هو صورة المعنى الكلي لا نفسه ولا يلزم تطابق الصورة وذى الصورة في اللوازم والاحكام كما في صورة الفرس المنقوشة مع الفرس الحقيقي فجازا ان لا تكون الصورة مشتركة ويكون ذو الصورة مشتركا وان تكون الصورة منصفة بتلك العوارض ويكون ذو الصورة مجردا عنها ولو سلم فلا تصاف بتلك العوارض انما لزم من قبل محالها فجازا ان تكون مجردة عنها ومشاركة بحسب ذاتها. ثالثها. ان النفس تقوى على افعال غير متناهية والجسم والجسماني يمتنع عليهما ذلك اما بيان الاولى فان النفس تتعقل الاعداد والاشكال ومراتبها غير متناهية واما بيان الثانية فلما تقر في موضعه من ان القوى الجسمانية لا تقوى على اثار غير متناهية لا بحسب الشدة ولا بحسب العدة ولا بحسب المدة. والاعتراض عليه. انا لا نسلم ان النفس لها قوة فعل اصلا فضلا عن الافعال الغير المتناهية وانما فاعل الجميع هو الله تعالى ولو سلم فما ذكرتم في بيان انها تقوى



على الافعال فاسد لان التعقل انفعال لا فعل و ليس لكم ان تعمموا  
 مدعاكم و يباينكم بما يشمل الفعل و الانفعال اذ بطلان القول بان القوى  
 الجسمية لا تقوى على انفعالات غير متناهية ظاهرا على رأيكم فان انفعال  
 النفوس المنطبعة الفلكية من المبادئ العالية لقبول الكمالات عنها وانفعال  
 هيولى العناصر من المبدأ الفياض لقبول الصور و الاعراض عنه دائمان غير  
 متناهيين و لو سلم فان اردتم ان النفس تقوى على تعقلات غير متناهية دفعة  
 فهو ممنوع و ان اردتم ان تعقلاتها لا تنتهى الى حدا تقدر بعده على تعقل  
 آخر فسلم ولكن لا نسلم امتناع مثل ذلك على القوى الجسمية و ما ذكره  
 في بيان ان القوى الجسمية لا تقوى على الغير المتناهي فقد بين و جوه فساده  
 في موضعه و اظهرها النقض بالنفوس الفلكية التي هي قوى جسمية مع  
 صدور الارادات و التحريكات الجزئية الغير المتناهية عنها و رابعها ان النفس  
 تدرك ذاتها و ادراكها و آلاتها و يتمتع ان يدرك الجسم او الجسماني ذاته  
 و ادراكه و آلاته • و الاعتراض عليه • ان المقدمة الثانية دعوى غير  
 ضرورية و لا مبرهنة و من ذهب الى ان النفس جسم او جسماني كيف  
 يسلم هذا مع انه ان صح لزم ان يكون لهيوانات العجم نفوسا مجردة و هم  
 لا يقولون به • خامسها ان النفس قد لا تكل و لا تضعف بتكرر الافاعيل بل قد  
 تقوى عليها كافي ثوالى الافكار فانها به تصير اقدر على الفكر و الجسم و القوى  
 الجسمية يكلها و يضعفها دائما تكرر الافاعيل • و الاعتراض عليه • انه يجوز  
 ان تكون القوى العاقلة مخالفة بالنوع لساائر القوى مع كون الجميع جسمية فلا



يقدح اختصاص بعضها بالكمال وبعضها بعدمه . فان قيل . القياس المذكور ياباه  
 \* قلنا \* كلية الكبرى ممنوعة فان من يقول بان النفس جسم او جسمية لا يسلمها  
 كيف وكثيرا ما يكون في الاعصاب والعضلات عند الشروع في العمل خدابة  
 وصلابة يضعف معها العمل وبعد ثوران الحرارة بسبب الحركة تلبين  
 وتبسط فيصير الشخص اقدر على الحركة والعمل . سادستها \* ان النفس  
 تدرك الاشياء الضعيفة بعد ادراك الاشياء القوية والجسمية ليست كذلك  
 فان الباصرة بعد ابصارها جرم الشمس لا تدرك الاشياء الخضرة والذائقة  
 بعد ادراكها الحلاوة القوية لا تدرك الحلاوة الضعيفة . سابعها \* ان النفس  
 تنطبع فيها صور كثيرة من غير مدافعة بعضها البعض والجسم والجسماني ليسا  
 كذلك فان صورة الفرس المنقوشة على الجدار مثلا لم تمنح لا يمكن اثبات  
 صورة اخرى في محلها . والاعتراض عليها \* مثل ما مر في الوجه الخامس  
 مع ظهور انتقاض الاخير بقوة الخيال والمفكرة وغيرها \* ثامتها \* ان النفس تنطبع  
 فيها ماهيتا المتضاد بن معا ولا شيء من الجسم والجسماني كذلك اما الصغرى  
 فلان النفس تحكم بنسبة التضاد بينهما ولا بد للحاكم بالنسبة بين شيئين من  
 العلم بهما معا ولا معنى للعالم بشيء الا انطباع ماهيته في العالم واما الكبرى  
 فلظهور امتناع اجتماع الضد بن في الجسم والجسماني . والاعتراض عليه \* انه  
 ايضا مبني على كون العالم هو الانطباع وقد عرفت حاله مرارا ولو سلم فلان سلم  
 اشتراك الوجود الذهني والخارجي في امتناع الاجتماع وامكانه دذا ومن  
 داب القوم ان يجعلوا كلام من هذه الوجوه دليلا على حدة لاصل المدعى



الثاني ان الانسان يحكم احكاما على انواع المحسوسات الظاهرة والباطنة  
كما يحكم بان هذا المبصر او هذا المتخيل حلو او مر حار او بارد خشن او لين  
وان هذا المسموع او هذا المتوهم ملائم او منفور عنه وبعكس هذا واما مثال  
ذلك و يحكم على المعقولات الصرفة ايضا كما يحكم بان واجب الوجود  
واحد فلا بد له من شيء يدرك هذه الاشياء كلها ونحن نعلم بالضرورة  
ان ليس جسم ولا جسماني يحصل له جميع انواع هذه الادراكات فثبت  
ان المدرك لهذه الاشياء والحاكم ببعضها على بعض شيء غير جسم  
ولا جسماني وهو المطلوب \* والاعتراض عليه \* ان من يزعم ان النفس  
جسم او جسماني لا يسلم الضرورة التي ادعوها وليس نزاعه الا في ان هذه  
الادراكات لا تحصل للجسم ولا للجسماني فلا يتم هذا في الحاجة معه \* الثالث \*  
ان النفس لو كانت جسما او جسمانية لزم جواز كون شخص عالما بشيء من  
وجه وجاهلا به من ذلك الوجه في آن واحد وهو محال بالضرورة  
ما الملازمة فلانه حينئذ يجوز ان يقوم العلم بجزء منها والجهل بجزء آخر  
لا تقسامها فتكون عالمة وجاهلة معاً \* والاعتراض عليه \* اولاً ان المراد  
بالجهل ان كان هو الجهل البسيط ففساد ما ذكر ظاهر لانه ليس وصفاً ثبوتياً  
قائماً بحال بل هو عدم العلم عمن من شأنه ان يكون عالماً فالعالم بشيء من له  
العلم به في الجملة والجاهل به من لا علم له به اصلاً فاذا قام العلم بجزء من  
نفس الشخص فهو عالم لاجاهل وان اصطلم احد على اطلاق الجاهل عليه  
باعتبار خلوه جزء من نفسه عن العلم كما انه يطلق العالم عليه باعتبار قيام العلم



بجزء منها فلا نزاع معه لكن لا امتناع فيه و كذا ان كان المراد به الجهل المركب  
لان ما ذكر في بيان الملازمة من انه يجوز ان يقوم العلم بجزء الى آخره  
ممنوع و انما يكون كذلك لو لم يكن قيام العلم بجزء من النفس مانعا من قيام  
الجهل بجزء آخر منها لكنه مانع ضرورة امتناع كون شخص معتقد للنقيضين  
في حالة واحدة سواء كان اعتقادهما في محل واحد او في محلين و ثانيا  
انه منقوض بالاعراض الجسمانية مثل النفرة و الشهوة و اللذة و الا لم فان  
محالها اجسام و مع هذا لا يلزم جواز ان يكون شخص مشتتيا لشيء و متنفرا  
عنه و ملتذ به و متألما عنه معا و اما الصنف الثاني فهو دليل واحد و هو  
ان النفس لو كانت حالة في جسم من قلب او دماغ او اى جسم كان لزم  
احد الامرين اما دوا ام ادرك النفس لمعها او امتناع ادراكها له اصلا  
و التالى بقسميه باطل فالمقدم باطل اما بيان الشرطية فانه قد علم ان الادراك  
هو حصول صورة المدرك فلا يخلو اما ان يكفي لادراك النفس محلها تحقق صورته  
الاصلية او لا يكفي بل يحتاج الى حصول صورة اخرى له فيها فلي التقدير الاول  
يلزم الامر الاول لان تلك الصورة حاصلة عندها دائما و على التقدير  
الثاني يلزم الامر الثاني لانه يمتنع ان تحصل في النفس صورة اخرى  
لمعها و الا يلزم اجتماع صورتين متماثلتين في ذلك المحل لان الحال في الحال في الشيء  
حال في ذلك الشيء و اجتماع المتماثلين في محل واحد محال كما تقرر في موضعه  
فحينئذ امتنع ادراكها لمعها اصلا و اما بطلان التالى فلانها تدرك في بعض  
الاقوات القلب و الدماغ و غيرهما من الاجسام و في بعضها لا و الاعتراض



عليه انه ايضا مبني على كون الادراك والعلم حصول الصورة وقد عرفت  
 حاله مرارا ولو سلم فتخار ان ادراكها لمحلها يحتاج الى حصول صورة اخرى  
 ولا نسلم الامتناع اذا امتناع اجتماع المثليين انما هو عند اتحاد وجودها اي ان  
 يوجد امعاني الخارج او في الذهن والدليل انما يدل عليه واما اذا كان وجود  
 احدها خارجا جها والآخر ذهنا فلا دليل على امتناعه لانه بالحقيقة ليس  
 اجتماعا في محل واحد لان محل احدها المادة الخارجية والآخر النفس الحالة  
 فيها ولو سلم فبطلان التالي ممنوع وما ذكر في بيانه غير تام لانه يجوز ان يكون  
 محلهما جسمان متباعدان تدركه النفس ولا دليل على انتفاء هذا غير استقراءه  
 ناقص لا يفيد في مثل هذه المطالب وايضا الدليل منقوض بصفات النفس  
 بان يقال ان كفي في ادراكها حضور ما هيئاتها عند النفس لزم ان تكون مدركة  
 لها انما وان لم يكف لزم امتناع ادراكها والا فجمع المثلان بل الاجتماع هنا  
 اظهر لان محلهما كليهما هنا النفس لا غير والتالي باطل بقسميه لان النفس قد  
 تدركها وقد تغفل عنها فلزم امتناع ثبوتها للنفس لكنها ثابتة وجدانا واتفاقا  
 واعلم ان بعض من يتصدى لتقوية كلامهم وتمشيطه وتوجيهه والعذر عنه  
 اعترف بورود هذه الاعتراضات على هذه الادلة بحسب الظاهر  
 ثم ادعى ان كون مقدماتها يقينية فيها نوع خفاء فتحتاج الى تجربة او حدس او غير  
 ذلك مما يوضحها ويزيل الخفاء عنها فلا سبيل الى الزام الجاحد لها لكن المسترشد  
 الطالب للحق باذعان وانقياد ينشفع بها وهذا كلام لا يعجز عنه احد فكل  
 من بهت عن اتمام دليله ان يدعى ان حقيقته خفية الاعلى المسترشد



الطالب الحق فيبطل طريق المناظرة وكيف لم يتفق وضوح الصحة والاستقامة  
 في واحد من هذه الأدلة ان كانت يقينية مع كثرتها بل خفيت في الكل  
 بحيث لا يمكن بيانها حتى التجأوا الى مثل هذا الكلام ولم يستعد لا تمامها بانيان  
 احد مع اهتمامهم التام باتمام كلامهم فان قيل اذا كانت النفس الناطقة  
 مجردة عند هم قلم او ردوا مباحث في العلم الطبيعي الباسا حث عن احوال  
 الجسم الطبيعي من حيث هو واقع في التغير بالحركة والسكون قلناه لان اسم  
 النفس انما يطلق عليها ما هو مبدأ الآثار لا من حيث ذاته ولا من حيث  
 مبدأ الآثار ولا باعتبار آخر غير انه محصل جسم ومنوعه كما ظهر من  
 تعريفها فللاشارة الى هذا الاعتبار او ردوها في مباحث الاجسام وكانهم  
 يبحثون عن انه هل لهذا الجسم نفس مجردة ام لا

المبحث التاسع عشر في بيان ان النفس الانسانية قد يمة او حادثة وانها هل  
 هي باقية بعد موت البدن واجزائه ام لا

ففيها مقامان الاول البحث عن قدمها وحدوثها فنقول اما المليون فقد  
 اتفقوا على انها حادثة لانها من العالم والعالم بجميع اجزائه حادث كما مر ولهم  
 اختلاف في ان حدوثها مع البدن او قبله واما الفلاسفة فاهم في قدمها  
 وحدوثها اختلاف فذهب افلاطون ومتابعوه الى انها قد يمة واسندوا  
 عليه بثلاثة اوجه احدها انها لو كانت حادثة لكانت مادية لما تبين من  
 ان كل حادث مفتقر الى مادة والتالي باطل لما مر من ادلة التجريد فالمقدم  
 باطل فثبت قدمها لا انحصار الوجود في القديم والحادث فاذا ابطال احدهما



ثبت الآخر بالضرورة \* ثانيها \* انها لو كانت حادثة لفنيت لان كل كائن  
 فاسد و التالى باطل لما سياتى في المقام الثانى فالمقدم باطل فالمطلوب حق  
 \* ثالثها \* انها لو كانت حادثة لزم لاتناهيها مع ترتبها و التالى باطل ببرهان  
 التطبيق فالمقدم مثله \* بيان الملازمة انها على تقدير وحد و ثبات فقر الى شرائط  
 من جعلتها بدن لكل نفس و الابد ان غير متناهية و مترتبة لدوام حد و ثباتها  
 مادامت الحركات الفلكية و هي سرمدية فلزم عدم تناهى النفوس مع  
 الترتيب لامتناع التناسخ على ما تقر في موضعه . فان قيل . كيف جوزتم  
 عدم تناهى الابد ان و نفيتم عدم تناهى النفوس و ما الفرق بينهما \* قلنا \*  
 الفرق ان الابد ان و ان كانت غير متناهية لكن باسرها و عدم تناهيها غير  
 مجتمعة في الوجود بل متعاقبة و الوجود هناد ائما جملة متناهية فلا يجرى  
 فيها التطبيق في الجميع و لا يلزم فساد في المجتمعة في الوجود بخلاف النفوس  
 فانها لما امتنع فناؤها لزم اجتماعها باسرها في الوجود فيجرى فيها التطبيق  
 و يلزم المحال و ذهب ارسطو و متابعوه الى انها حادثة مع البدن و احتجوا  
 عليه بانها ان كانت قديمة بل موجودة قبل تعلقها بالبدن لزم احدا مور  
 اربعة اما كون كل نفس من النفوس الغير المتناهية نوعا منحصرا في فرد  
 او التناسخ او اشتراك افراد الانسان في جميع الصفات النفسية او تجزى  
 النفس و انقسامها و التالى باقسامه باطل \* اما الملازمة فلانها لو كانت موجودة  
 قبل البدن فلا يخلو اما ان تكون في تلك الحالة متعددة او لا فان كانت  
 متعددة و لا بد للعدد من التمايز فتمايزها اما بد و انها و باقضاء ماهيتها و هو



الامر الاول وان كان لا بد وانها ولا بد ان يكون بالقوا بل لان تعدد  
افراد النوع الواحد لا يكون الامعلا بالقوا بل كما تقرر في موضعه وقد مرت  
اشارة اليه فيما سبق فيكون كل منها قبل تعلقها بيد منها الموجود الآن متعلقة  
بيد ن آخر وهو الامر الثاني واما ان لا تكون في تلك الحالة متعددة فبعد  
التعلق بالابد ان ان بقيت على وحدتها كما كانت نفس زيد هي بعينها نفس  
عمر وفيلزم ان يشتركا في صفات النفس من العلم والقدرة وغيرها وهو  
الامر الثالث وان لم يبق على وحدتها بل تكثرت فهو الامر الرابع واما  
بطلان هذه الامور فالاول ظاهر اذ لو سلم ان كلها ليست متماثلة فلا شبهة  
في تماثل البعض والثاني قد اقيمت عليه البراهين في موضعه والثالث  
والرابع مما لا يخفى على احد واجابوا عن ادلة افلاطون واشياعه اما عن  
الاول فبانه بعد تسليم ان كل حادث مفتقر الى مادة هذه المادة اعم من  
ان يحل فيها الحادث او يتعلق بها ومادة النفس وهي البدن من قبيل الثاني  
وهو لا ينافي تجرد الحادث بحسب ذاته واما عن الثاني فبان ما ذكر في بيان  
الملازمة من ان كل كائن فاسد مجرد ادعاء بلا ثبت نعم هذه القضية  
دائرة على لسان العقلاء بمعنى ان كل حادث في ذاته قابل للفساد وهذا  
لا يستلزم طريان الفساد عليه لجواز ان يمنع عنه مانع غير ذات الحادث  
واما عن الثالث فبان برهان التطبيق كما لا يخفى في الاشياء الغير المجتمعة  
في الوجود كالابدان لا يخفى ايضا في الاشياء التي ليس بينها ترتيب طبيعي  
او وضعي كالنفوس فان ترتيبها على تقدير حدوثها زمني لا غير واما الجواب



عما احتج به ارسطو واتباعه فهو ان ما ذكروه في بيان الملازمة من ان التمايز  
 اما باقتضاء الذات او بالقابل ممنوع فان التمايز امر عدمي لا يحتاج الى علة  
 ولو سلم فالحصر فيها ممنوع وما ذكر ان تمايز افراد نوع واحد انما هو بالقابل غير  
 تام وقد كشفنا عنه غطاءه فيما تقدم ولو سلم فلان سلم بطلان الامر الاول  
 اذ لا مانع من ان يكون كل نفس نوعا منحصرافي فرد وان لا يتماثل نفسان  
 اصلا مجردا استبعادا هو لا يجدي في المسائل العلمية وفي بطلان الامر الثاني  
 اعني التناسخ ايضا كلام كثير وحجة غير ملازمة للخصم \* المقام الثاني البحث  
 عن انها هل هي باقية بعد فناء البدن ام لا \* على بقاءها فضلا من المليون  
 وغيرهم سوى الذاهبين الى انها البدن او مزاجه فانه لا ينصور حينئذ بقاؤها  
 مع فناء البدن المستلزم لفناء مزاجه \* اما المليون فهم متمسكون بنصوص  
 الكتاب والسنة واجماع الامة الدالة على بقاءها ابد ا واما الفلاسفة فلم على  
 هذا المطلوب ادلة ثلاثة الاول وهو عمدته انه قد ثبت ان النفس مجردة  
 فلا تحتاج في ذاتها وجوهرها الى مادة وانما تعلقها بالبدن لمجرد ان يكون آلة  
 لها في اكتساب كمالاتها فاذا حصل لها تلك الكمالات زالت حاجتها اليه فيها  
 ايضا لانه شرط حصولها لا شرط بقاءها فاذا فسد البدن لم يفسد الاشياء لا حاجة  
 للنفس اليه لا في ذاتها ولا في بقاء كمالاتها فلا يوجب فسادها وفناؤها فسادها  
 وفناؤها ثم هي معلولة للمبادئ العالية الباقية ازلا وابد افهي ايضا يجمع  
 كمالاتها باقية بقاءها هو المطلوب . والاعتراض عليه . ان تلك المبادئ ان كانت  
 علة ثامة لوجودها لزم كونها قد يمة بقدمها وقد اعترفتم بانتفاءه وان كانت



علة فاعلية لها فقط فلم يلزم من بقاءها بقاؤها ولم لا يجوز ان يكون شرطاً في  
 بقاءها كما هو شرط في حدوثها حتى يلزم من فناءها فناؤها وبقاؤها بقاءها  
 كما يلزم من حدوثها حدوثها \* الثاني \* ان النفس لو امكن فناؤها ولها بقاء بالفعل  
 لزم اما اجتماع المتنافيين في محل واحد واما كون النفس مادية والامر ان  
 باطلان اما الاول فبالضرورة واما الثاني فلما مر من ادلة التجريد ثم انه على  
 تقدير جواز كونها مادية لا يخلو اما ان يكون لمادتها مادة اخرى ولتلك المادة  
 مادة اخرى الى غير النهاية وهذا باطل او ينتهي الى مادة ليست لها مادة  
 فتكون هي جوهر امجردا باقيا يمتنع الفناء عليه اذ يمتنع فناء غير المادي ولا نفي  
 بالنفس الا هذا \* بيان الملازمة \* انها لو امكن فناؤها لكان لها بقاء بالفعل  
 وقوة فناء والامر ان مختلفان والالزام ان يكون باق بالفعل حتى الواجب  
 فانها بالقوة وبطلانه جلي ومتنافيان لانها لو كان محل قوة الفناء لكان قابلا  
 للفناء والقابل يجوز اجتماعه مع المقبول فيجوز اجتماع ذات الباقي مع فناءه  
 ولا شك في بطلانه فظهر انها متنافيان فاذا ن لا يخلو اما ان يكون محل البقاء  
 وقوة الفناء هو النفس فيلزم ذلك الاجتماع او يكون محل البقاء هو النفس ومحل  
 قوة الفناء مادتها اذ لا يجوز ان يكون محل امكان الشيء غير مادته كما بين في موضعه  
 فيلزم كونها مادية \* والاعتراض عليه ما مر من وجوه ابطال ادلة التجريد ولو سلم فتلك  
 الادلة لا تدل الا على ان النفس ليست جسما ولا جسمانية وهذا لا يستلزم ان لا يكون  
 لها مادة وصورة مخالفان لمادة الاجسام وصورها وتكون مادتها موجودة قبل  
 حدوثها وبقية بعد فناءها وما ذكر من اننا لا نفي بالنفس الا جوهرها



باقيا يمتنع الفناء عليه فيكون بقاءه بقاءها بعينه باطل لان ذلك الجوهر المفروض  
 هو جزء النفس ويمتنع كون جزء الشيء عنه فلا يمتنع حينئذ فناء النفس  
 مع بقاء تلك المادة \* وواجب عن هذا بعضهم بانه لا يجوز ان تكون  
 للنفس مادة يمكن فناء النفس منها لان تلك المادة اما ان تكون  
 ذات وضع اول والاول محال لان ماله وضع يستحيل ان يكون جزءا لما  
 لا وضع له بالضرورة \* وعلى الثاني اما ان تكون ذات قوام بانفرادها اولاً  
 وعلى الاول كانت عاقلة بذاتها لان كل مجرد قائم بنفسه فهو عاقل بذاته  
 كما مر في البحث الحادي عشر فكانت نفساً وهذا خلف لانها فرضت مادة  
 النفس لا عينها \* وعلى الثاني فاما ان يكون للبدن تاثير في قيامها اولاً وعلى  
 الاول تكون النفس محتاجة في وجودها الى البدن وقد ثبت انه ليس  
 كذلك \* وعلى الثاني يكون قوامها بالصورة الحالية فيها وتلك الصورة  
 المقيمة اياها لا يجوز ان تتغير وتفسد بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير  
 والفساد لا يوجدان الا في الجسم وهذا الجواب لا يدفع ما ذكر من بطلان  
 قوله انا لا نعني بالنفس الا جوهر مجرد الى آخره مع انه في نفسه فاسد  
 لان قوله التغير والفساد لا يوجدان الا في الجسم ممنوع بل هو اول المسئلة  
 المتنازع فيها \* ثم ان ما ذكر في بيان ملازمة اصل الدليل من ان القابل  
 يجوز اجتماعه مع المقبول لا يصح في مثل الفساد والفناء والبطلان ان اريد  
 به الاجتماع في الخارج فان معنى قبول الشيء لها ليس ان الشيء يكون متحققاً  
 على الخارج وتعرض له هذه المعاني فيه بل معناه ان يتقدم فيه - وتحقيقه



انه ليس في الخارج شيء يدل على العدم وان الاجتماع في الذهن بمعنى انه  
يحوز ان يحصل الشيء في الذهن ويتصور العدم الخارجي قائما به فهو صحيح  
لكن لا يلزم منه اجتماع المتنافيين ولو سلم فليكن محل قوة فناء النفس البدن  
او هيولاه كما ان محل امكان حدوثها هو فانه لا فرق بين حدوث الشيء  
وامكان فناءه في الاحتياج الى المحل والاستغناء عنه وكما جاز ان يكون محل  
امكان حدوث النفس هو المادة اي بدنها لا هيولاه ولا امتناع في كونها مادية بهذا  
المعنى فليجز ان يكون محل امكان فناءه ايضا المادة بهذا المعنى واجاب عنه بعضهم  
بانه لا يجوز ان يكون محل امكان حدوث شيء ولا محل امكان فناءه مباثنا بالضرورة  
والا لجاز ان يكون محل امكان حدوث الانسان هو الحجر والعكس ومحل  
امكان فناءه ما في المشرق ما في المغرب والعكس ولا شك في بطلانه فالبدن  
من حيث هو مباث للنفس ليس محلا لامكان حدوثها لكن لما استعد البدن  
لفيضان صورة نوعية عليه فلا بد لحصول هذا الاستعداد له من ان يتحقق  
فيه حالة وهيئة مخصوصة مناسبة لتلك الصورة ولا بد لحصول تلك  
الصورة من فيضان نفس عليه لانها من مبادئ تلك الصورة وعللها فحصل  
للبدن مع تلك الهيئة مناسبة وارتباط مع النفس فلماذا جاز ان يصير محلا  
لامكان حدوثها فالبدن من حيث هو مباث لها ليس محلا لامكان حدوثها  
من حيث هي جوهر مجرد بل البدن باعتبار الارتباط المذكور والمقارنة  
التدبيرية صار محلا لامكان حدوثها من حيث انها علة لتلك الصورة فاذا  
حدثت النفس وحصلت الصورة زالت تلك الهيئة المخصوصة وزال امكان



حدوث النفس ايضا وامكن فساد تلك الصورة لان امكان فسادها محلا  
هو محلها اي هيولى البدن بخلاف النفس فان البدن او هيولى لا يجوز ان  
يكون محلا لفسادها وفناء المباشته اياها ولا يجوز ان يكون استعداد البدن  
لانعدام الصورة موجبا لاستعدادها لانعدام النفس كما كان استعدادها  
لحدوث الصورة موجبا لاستعدادها لحدوث النفس لان استعداد شيء  
موجب لاستعداد جميع علمها ومن علل الصورة النفس كما مر فاما استعداد  
انعدام شيء لا يوجب استعداد واحد من شرائطه او علمه \* وفيه نظر \*  
\* اما اولاً \* فلان المستدلين بهذا الدليل كما بي على وغيره بنوا الكلام في اثبات  
ان كل حادث مسبوق بمادة على الامكان الذاتى كما مر ت اليه الاشارة في  
صدر الكتاب والامكان الذاتى لوجود الحادث مقدم بالذات على  
حصول اي هيئة معدة لحدوثه مفروضة في بدنه او هيولى ولا بد  
لذلك الامكان من محل على زعمهم فكيف يصح ان يكون حصول تلك الهيئة  
في البدن واسطة في كونه محلا لذلك الامكان \* واما ثانياً \* فلان قوله اذا حدثت  
النفس زال امكان حدوثها لا يصح على هذا التقدير لان الامكان الذاتى  
لا يزول عن الممكن ابداً \* واما ثالثاً \* فلانه اذا اندفعت المباشنة بين البدن  
والنفس باى جهة كانت وحصل بينهما ارتباط قوى حتى صارت متصرفه  
فيه كما نشاء وصار آلة لها في تحصيل كمالها فلم لا يجوز ان يكون محلا لامكان  
فنائها لفساد البدن او بقدره القادر و ارادته او بطرو مناف لها والكل  
ممنوعه اما الاول \* فقد عرفت بطلانه فيما سبق من ان فناء البدن لا يوجب



فناء النفس \* واما الثاني \* فلان الفناء ليس شيئا حتى يتصور وقوعه بالقدرة والارادة  
 \* واما الثالث \* فلان المناقاة بين الجوهر لا يتصور الا باعتبار حلول في مادة  
 و النفس ليست مادة حتى يتصور طر و مناف لها و اذا امتنع اللازم باقسامه  
 امتنع الملزوم \* و الاعتراض عليه \* منع الملازمة مستندا بمنع انحصار سبب  
 فناءها في الامور الثلاثة بناء على ما سبق من جواز كونها من كبة من مادة  
 و صورة لا كمادة الاجسام و صورتها تفنى بزوال صورتها و لو سلم فلا نسلم  
 امتناع اللازم اما قسمه الاول فلما عرفت من جواز كون البدن شرطا لبقائها فعند  
 خراب البدن تفنى لا انتفاء شرط بقاءها و اما قسمه الثاني فلان الفناء ليس عد ماصر فا  
 و نفيما مطلقا بل هو عدم بعد الوجود و لا نسلم ان مثله لا يدخل تحت القدرة  
 و الارادة و اما قسمه الثالث فلان قوله النفس ليست مادة ان اراد به انها  
 ليست حالة في مادة فعلى تقدير تسليمه لا يجدى نفعها و ان اراد نفي المسادة عنها  
 اعم من ان يكون محلها او محل صورتها فقد عرفت حاله انفا \*

المبحث العشرون في بيان حشر الاجساد و رد الارواح الى الابد ان  
 هل هو ممكن و واقع ام لا \*

والمقام يستدعي تفصيل مذاهب اهل العالم في المعاد . قال الامام الرازي  
 في الاربعين اعلم ان الاقوال الممكنة في المعاد لا تزيد على خمسة و ذلك  
 ان المعاد اما جسماني فقط و هو قول اكثر المتكلمين \* او روحاني فقط و هو  
 قول اكثر الفلاسفة الالهيين \* او كلاهما معا و هو قول كثير من المحققين  
 او ليس بواقع اصلا و هو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين . او ليس شي \*



من هذه الاحتمالات مجزوما به بل كل واحد مما يتوقف فيه هو المنقول عن جالينوس فانه نقل عنه انه قال لم يظهر لي ان النفس شيء غير المزاج ام لا فعلى تقدير ان تكون هي المزاج فعند الموت تصير النفس معدومة والمعدوم لا يمكن اعادته يعنى على زعمهم وعلى تقدير ان تكون جوهر ابا قيا بعد فساد المزاج كان المعاد ممكنا ولم يتبين عنده ان النفس هي المزاج او غيره لاجرم توقف فيه هذا كلامه \* ومعنى المعاد الجسماني رجوع البدن الاول الى الوجود بعد الفناء بالكلية على رأى ورجوع مثله اليه بعد العدم على رأى ورجوع اجزاء البدن الاول الى الاجتماع كما كانت بعد التفرق على رأى ومعنى المعاد الروحاني عند من يقول به فقط رجوع النفس الى عالم التجرد والانقطاع عن البدن والاتصال بالروحانيات العلوية \* وعند من يقول بهما معامناه رجوع النفس الى التعلق بالبدن بعد مفارقتها عنه وانما قال اكثر المتكلمين بالمعاد الجسماني فقط لان النفس عند هم جسم لطيف نوراني صار في البدن سريان النار في الفهم والماء في الورد فلبس المعاد الا للجسم الذي هو الهيكل المحسوس مع النفس وتمام هذا البحث كما ينبغي يستدعي ان يبين ان اعادة المعدوم هل هي ممكنة ام لا فنجهل بالبحث مقامين الاول لبيان حال اعادة المعدوم والثاني لبيان حال المعاد .

### \* المقام الاول في بيان حال اعادة المعدوم \*

ان اكثر الملمين جوزوا اعادة المعدوم . سيما المعتزلة القائلين بان المعدوم الممكن شيء اى ذاته المخصوصة ثابتة في العدم فدل لهم



على هذا المدعى ان وجود المعدوم ممكن لذاته والا لم يوجد او لا  
 والامكان الذاتي لا ينفك عن الذات وقدرة الله تعالى شاملة لجميع  
 الممكنات فيكون ايجاده مقدور له جائزا صدوره عنه وهو المطلوب وانكر  
 الفلاسفة وبعض التناسخية والمعتزلة والكرامية جوازهم فمنهم من ادعى ان  
 امتناعه ضروري قال ابو علي ان من رجع الى فطرته السليمة ورفض  
 عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنعة لكن  
 دعوى الضرورة فيما خالف فيه كثير من العقلاء متمسكين بالدليل غير  
 مسموعة \* ومنهم من استدل عليه بوجوده \* الاول \* ان تخلل عدم بين الشيء  
 ونفسه محال واعادة المعدوم يستلزمه فيكون محالا اما الاستلزام فلان  
 عدم تخلل بين الوجود الاول والثاني والا لم يتصور الاعادة فلا يخلو اما  
 ان يكون الوجود الثاني غير الاول او عينه فان كان غيره فالوجود به ليس  
 عين الموجود بالاول لان الشيء الواحد لا يكون موجودا بوجودين متغايرين  
 بالضرورة فلا يتحقق اعادة المعدوم والمقدور خلافه وان كان عينه  
 ثبت الاستلزام \* والاعتراض عليه \* انا نختار الشق الثاني ونمنع الاستلزام  
 لان عدم ما تخلل بين الشيء ونفسه بل زمان عدم شيء تخلل بين زمان  
 وجوده الواحد \* فان قيل \* ما اعترفتم به من اتفاق الوجود بالاول والثاني  
 يقتضي تغاير الوجودين \* وبه يثبت المطلوب لانه اذا كان الوجودان  
 متغايرين يكون الموصوف بهما متغايرين \* قلنا \* نعم لكن يكفي التغاير  
 الاعتباري ولا حاجة الى التغاير الذاتي ايثبت مطلوبكم وبهذا الاعتبار



يصح ان يقال زمان العدم تخلل بين الوجودين لان التخلل لا يقتضي  
 الاشياء متغايرين تغاير اعم من ان يكون ذاتيا او اعتباريا هكذا قيل وفيه نظر  
 لان الوجود الاول مقدم حقيقة بالزمان على العدم المتخلل وهو مقدم كذلك  
 على الوجود الثاني والمتقدم على المتقدم على الشيء حقيقة متقدم على ذلك الشيء  
 حقيقة فما ذكر يلزم تقدم الوجود على نفسه حقيقة واستحالة هذا ضروري  
 وليس هذا مثل تقدم اجزاء الوجود الواحد بعضها على بعض لان الاجزاء  
 ليست بالفعل بل بالاعتبار المحض بخلاف الوجودين ههنا فان كلامها  
 منقطع عن الآخر بالفعل وليس ما تقدم من هذه المناقشة في ان الشيء  
 الواحد لا يكون موجودا بوجودين ومنع ضروريته بان يقال الوجود  
 عارض لماهية الممكن زائد عليها فلم لا يجوز ان يكون الشيء الواحد  
 موجودا بفردين متغايرين منه كما ان الشيء الواحد يكون ابيض ببياضين  
 متغايرين بحسب وقتين نعم لا يجوز هذا باعتبار وقت واحد • الثاني •  
 ان اعادة المعدوم لا تحقق الا اذا كان الموجود بعد العدم هو الموجود  
 قبله بعينه ومن ضرورة ذلك ان يعاد الوقت الاول والا لم يكن  
 اياه بعينه لان الموجود في زمان غير الموجود في زمان آخر واذا كان  
 كذلك كان موجودا في وقته الاول فيكون مبتدأ لا معادا هذا  
 خلف او نقول فيكون مبتدأ من حيث انه معاد وهذا محال لانها متنافيان  
 • والاعتراض عليه • انا لانسلم ضرورة اعادة الوقت الاول وانما يكون  
 ذلك لو كان الوقت من مشخصاته وليس كذلك وما ذكر من ان الموجود



في زمان غير الموجود في زمان آخر ان اريد به المغايرة بالذات فهو باطل  
 والالزم ان يكون كل شخص في كل آن شخصا آخر كالأعراض الغير القارة  
 ولا خفاء في بطلانه وان اريد به المغايرة في الجملة ولو اعتبارية فمسلم  
 ولا يجدى نفعا ولو سلم فلا نسلم ان الموجود في وقته الاول مبتدأ على  
 الإطلاق بل اذا لم يسبقه حدوث آخر ولم يكن وقته ايضا معادا واما اذا  
 كان كذلك فهو معاد لا مبتدأ فلا يلزم خلف ولا اجتماع المتنافيين \* الثالث \*  
 ان جواز إعادة المعدوم يستلزم جواز عدم التمايز بين الاثنين والالزام  
 باطل ضرورة انه لا اثينية بدون التمايز \* اما الملازمة فلا نه اذا جاز إعادة  
 المعدوم ويجوز من انه تعالى خلق مثله في الذات وجميع الأعراض فنفرض  
 وقوع الامرين جائزا فلا يكون بين المعاد ومثله المفروض تمايزا مشتركا  
 في الذات وجميع الأعراض . والاعتراض عليه . انا لا نسلم جواز خلق  
 مثله في الأعراض المشخصة كيف ولو صرح ما ذكرتم لزم ان لا يمكن وجود  
 شخص من الممكنات أصلا لا ابتداء ولا إعادة لاستواء جريان هذه  
 المقدمات في الكل لا اختصاص لها بالاعادة \* الرابع \* لو جاز إعادة المعدوم  
 لصدق الحكم عليه في حال عدمه بانه يجوز اعادته وصدق اي حكم كان  
 يميزه عن الممتنع والالم يكن هو اولى بذلك الاتصاف من الممتنع لكن هذا  
 التمييز محال لان عدم الصرف والنفي المحض لا يتصور له تميز \* والاعتراض  
 اما على رأي من يقول ان المعدوم الممكن شيء فظاهر واما على رأي من  
 لا يقول به فالاعتراض ان جواز الاعادة والتميز الذي مقتضاه وصفان



اعتبار بان يحصلان للمعدوم في نفس الامر حال حصوله في العقل وهذا  
كاف في صدق الحكم المذكور ولا يتوقف على اتصاف المعدوم بها  
في الخارج كما في الاحكام الصادقة على الممتنعات كيف ولو صح ما ذكرنا  
ان لا يجوز احداث شيء اصلا بان يقال لو جاز احداث شيء لصدق الحكم  
عليه حال عدمه قبل احداثه انه يجوز احداثه وهذا يستلزم تحقق النسبة  
في نفس الامر الى آخر المقدمات فها هو الجواب في جواز الاحداث فهو  
الجواب في جواز الاعادة

المقام الثاني في بيان حال المعاد الجسماني

اثبتته المليون عن آخرهم ومعتمد هم في ذلك النصوص الكثيرة القطعية  
التي لا تقبل التأويل اصلا لا كالنصوص المشعرة بالتجسم والتشبيه القابلة  
للتأويل المنافية للدلائل القطعية على استحالة ظواهرها وانكره الفلاسفة  
وقالوا لا حياة للبدن بعد موته ولا جنة ولا نار حقيقة ولا لذة ولا ألم  
جسمانيين وما في كلام الانبياء والعلماء من هذا القبيل فانما هي تمثيلات وتصورات  
للامور المعقولة بالاشياء المحسوسة تفهيم لا رباب العقول الناقصة القاصرة  
عن درك العقليات الصرفة لترغيبهم في اكتساب الاخلاق المرضية  
وارتكاب الاعمال السنية وترهيبهم عن الرذائل ليستعدوا لنيل سعادتهم  
العظمى وادراكها بالحقيقة وهي الذات الروحانية السرمديّة التي  
لا يكاد يكتسب كنهها وان اتصفوا بخلاف ذلك تهيبا والشقاوتهم الكبرى وهي  
الحرمان عن تلك الذات والتألم به اما على التأييد واما في اوقات متفاوتة



وان لم يتصفوا لا بهذ ولا يذاك فليس لهم بعد الموت الم ولا ذة اصلا وبيان  
ذلك لنهم اثبتوا المعاد الروحاني بالمعنى الذي ذكرناه بناء على اصلهم من  
ان النفوس المجردة تمتنع فناؤها وانكر والمعاد الجسماني بناء على ان اعادة  
المعدوم ممنوعة وايضا يستدلون على عدم جواز حشر الاجساد واعادتها  
بادلة خاصة به كما نذكرها ان شاء الله تعالى ويقولون ان النفوس كما انها  
باقية بذواتها ابد افهي ايضا باقية بكالاتها التي اكتسبتها مدة تعلقها بالبدن  
وتلتذ بها لذة عظيمة روحانية لا يقدر قدورها ولا يتصور مثلها في اللذات  
الجسمانية وكذا في جانب الالم للنفوس التي فقدت كالاتها واتصفت بالرزائل  
ونبهوا على ان اللذة الروحانية اقوى من الجسمانية فبينوا ان اللذة الباطنية  
مطلقا ولو كانت خيالية او وهمية اقوى من الحسية المظاهرة بوجوده  
منها ان من اقوى المستلذات الحسية المطاعم والمناخ وكثيرا ما يكون  
الشخص مشتتيا بهما جدا فاذا را على تناولهما فيعرض له خاطر اللعب بالشرطنج  
ويتخيل الغلبة فيه فيتركها ويشتغل به زمانا طويلا فلو لا ان لذة تلك الغلبة مع  
كونها في امر خسيس مضيع للعمر الشريف اقوى من لذتها لما وقع من العاقل  
ترجيحه عليها ومنها انه كثيرا ما يتركها عند توافقه نفسه اليها اذا اتواهم انقادا  
في حشمتها بسببها ولو لا ان لذة الحشمة اقوى من لذتها لما كان كذلك  
ومنها انه كثيرا ما يحتاج الى ما عنده احتياجا شديدا ومع هذا يؤثر غيره  
على نفسه ويعطيه اياه فلو لا ان لذة الايثار وما يترتب عليه من الثناء اقوى  
عنده لما فعل ذلك ومنها انه يتفق كثيرا ما من ماله الذي هو شقيق روحه



بل قد يتحقق كله في طلب رياسة ناقصة حقيرة ولولا ان الرياسة الذم المشتهيات  
الحسية التي لا تحصل الا بذلك المال لما وقع ذلك ومنها انه كثيرا ما يقع نفسه في  
ورطة الهلاك بمبارزة الابطال والقتال مع جمع عظيم بتعد يومهم السلامة  
والخلاص بتوقع ذكر جميل بل قد يقطع بموته ومع هذا يقدم على المحاربة بتوقع  
ثناء يقع بعده توهم انه يصل منه اليه فائدة فلولا ان لذة الشناء اشد من اللذات  
الجسمانية الغانية بالموت لما كان كذلك وامثال هذه كثيرة في الانسان بل كون  
اللذة الباطنة اقوى من الظاهرة متحقق في الحيوانات العجم ايضا ولهذا  
يمسك كلب الصيد وطائره مع غلبة جوعها الصيد على صاحبها بل قد يأتين  
به اليه وايضا تلك الحيوانات تؤثر ولدها على نفسها في الطعمة وكثيرا  
ما تسعى في دفع الموزي بل المهلك عن ولدها فوق ما تسعى في دفعه عن نفسها  
وكل ذلك دليل على ان اللذة الباطنة اقوى من اللذة الظاهرة مطلقا  
ثم ان اللذة العقلية المحضة اقوى اللذات الباطنة والظاهرة واشرفها بوجوه  
الاول ان الادراكات العقلية اقوى من الادراكات الحسية ومدركات  
العقل اشرف من مدركات الحس وكما كان كذلك كانت اللذة العقلية  
اقوى واشرف من اللذة الحسية اما الصغرى في بيان جزئها الاول من وجوه  
اولها ان ادراك العقل يصل الى كنه الشيء ويميز ما هيته واجزائها  
وعوارضها ويميز الجزء الجنسي عن الجزء الفصلي للماهية ويميز جنس جنسها  
عن فصله وجنس فصلها عن فصله ويميز لازمها عن مفارقها الى غير ذلك واما  
الحس فلا يصل الا الى ظواهر المحسوس فيكون ادراك العقل اقوى وثانيها



ان ادراكات العقل غير متناهية وادراكات الحواس متناهية لبقاء العقل  
وفناء الحواس وغير المتناهي اقوى من المتناهي وثالثها ان ادراك العقل  
لا اختصاص له بنوع من الانواع بخلاف ادراكات الحواس فان كلا منها  
له اختصاص بشيء فثبت بهذه الوجوه ان الادراكات العقلية اقوى من  
الادراكات الحسية واما ان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس  
فلان مدركات العقل هي الباري تعالى والمجردات بذواتها ومدركات  
الحواس ليست الا صفات الاجسام ولا شبهة لعقل انه لا شرف للثانية بالنسبة  
الى الاولى واما الكبرى فلان اللذة اقوى اما على التقدير الاول فواضح  
واما على التقدير الثاني فلان السبب متى كان اقوى كان المسبب اقوى  
واذا كانت اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم ومسببة عنه ولا شك  
ان الملائم كلما كان اشرف كانت الملائمة اكثر فتكون اللذة في ادراكه  
اقوى فتكون اللذة العقلية اقوى من هذه الجهة ايضا والثاني من  
الوجهين ان لذات الملائكة هي العقلية لا غير ولذات البهائم هي الحسية  
فقط ولا شك ان حال الملائكة الذواهب من حال البهائم قال الامام  
الرازي هذا الوجه اقناعي خطابي جدا او كانه اشار بقوله جدا الى ان  
الوجوه الاخر المذكورة لا ثبات هذا المطلوب لا تخلوا ايضا عن  
كونها اقناعية لكن هذا اظهر في هذا المعنى وانما لم نشتغل نحن بما فيها لانه ليس  
في تزيفها كثير تقع اذ هذا المطلوب متفق عليه بين الكاملين من العقلاء  
وان كان الغالب على اوهام العوام ان اللذات القوية المستعلية



في اللذات الحسية وان ما عداها لذات ضعيفة كأنها خيالات حتى  
انكر شذمة لا يعبا بهم اللذات العقلية رأسا \* فان قيل \* اذا كانت  
اللذة العقلية بهذه المثابة التي ذكرتموها من الرجحان على سائر اللذات  
فكيف اعرض عنها اكثر العقلاء ولم يشتغلوا بالعلوم العقلية حتى تحصل لهم  
اللذة العظمى مع ان كل احد طالب لاثم اللذات بطبعه . قلنا . لان  
اللذة لا تحصل بدون الادراك كما عرفت واول ما يحصل للانسان من  
الادراك واكثره هو ادراك المحسوسات فيتناول اول اللذة الحسية  
ويتشوق الى معاودة مثلها ويتوجه الى تحصيلها ويتكرر التذاذها حال كون  
قلبه قبله خاليا عن اللذات العقلية وقليل الاشتغال بها كما في الطفل بالنسبة  
الى الرضاع والسابق من المستلذات يكون الذ من جهة سبقه والصارف  
بمحل خال يكون امكن فيه فلهد انا لف النفوس باللذات الجسمانية في ابتداء  
الحال وكثيرا ما ينهمك فيها حتى يعوقه ذلك الى آخر العمر عن اكتساب  
اسباب اللذة العظمى وقد يفضى توغله في اللذات الجسمانية وتغلغلها في  
طبعه الى فساد غريزية حتى لا يلتذ بادراك المعقولات ويكره الاشتغال  
باسبابه كالمرضى الذي فسد مزاج مذاقه فيجد الحلوم او المستلذ مسنبشعا  
وكذا الالم العقلي اقوى واشد من الالم الحسى يعرف ذلك من الوجوه  
التي ذكرت في جانب اللذة قالوا والنفوس بالنسبة الى اللذة والالم العقليين  
بعد الابد ان اربع طبقات لانها \* اما ان تكون مكملة بالعلوم الحقيقية  
والمعارف الالهية بزية عن الهيئات الردية والصفات الذميمة المكتسبة



حين التعلق بالبدن ومباشرة مقتضيات الشهوة وهي انفس السعداء  
 الملتذة بالمبتذعة ابد اسرمد ابادراك كمالاتها\* وامالم تكمل لها هذه اللذة  
 والابتهاج قبل الافتراق عن البدن لان الاشتغال بالمحسوسات والمشتبهات  
 البدنية الضرورية مع سنوح المكار هو مع الكدورات اللازمة لهذه  
 الحياة الدنيا عوقتها عن التوجه التام الى تلك الكمالات ومطالعة حقايقها  
 والالتذاد الخالص بها فاذا زالت عنها تلك العوائق والشوائب ثبتت لها  
 كمالاتها و صفت لها اللذة والبهجة بها . واما ان تكون عارية عن تلك العلوم  
 والمعارف متصفة باضدادها وهي نفوس الاشقياء الكاملين في الشقاوة  
 المتألمة ابدًا بجرمانها عن كمالاتها بتقصيراتها مع شعورها بتلك الكمالات  
 واليأس الكلي عن نيلها . واما ان تكون عالمة بالحقائق لكن انصفت بالهيات  
 الرديئة بسبب اتباع الشهوات البدنية وارتكاب الاعمال المنهية وهي نفوس الفساق  
 المتألمة تألما عظيما بعد الافتراق عن الابدان بسبب اشتياقها الى ما ألقت به وحرمانها  
 عنه حرمانا لا رجاء معه في نيل المراد ولكن تألمها لا يدوم بل هو مادامت تلك الهيات  
 باقية فيها وذلك متفاوت في افرادها بحسب الرسوخ وعدمه فيها فان المحبوب  
 ينسى بطول العهد فاذا نسبت ما اشتاقت اليه زال عنها ذلك التألم  
 وحصل لها الالتذاد الخالص بمعارفها\* واما ان لا تكون عالمة ولا جاهلة  
 جهلا مر كبا وهي النفوس الساذجة التي لم تهتم بادراك الكمالات ولا بامور  
 الدنيا واتباع الشهوات كنفوس الصبيان والاغنام فهي بعد المفارقة عن  
 البدن غير ملتذة لعدم الكمالات وغير متألمة تألما عظيما لعدم شعورها



بالكمالات وقلّة الفها واشتياقها الى الشهوات هذا حكاية مذهبهم في المعاد  
الروحاني . واحتجوا على استحالة المعاد الجسماني بعد تفرغهم عن استحالة  
اعادة المعدوم بوجوه بعضها يدل على استحالة اعادة جميع الابدان مطلقا  
وبعضها على استحالتها على الكيفية التي بينها المليون عليها الزامهم . فمن الاول \*  
انه لو ثبت المعاد الجسماني فلا يخلوا ما ان يكون في الافلاك او في عالم  
العناصر وكلاهما محالان لان الاول يستلزم انخراق الافلاك والثاني  
التناسخ وكلاهما محال . والاعتراض عليه . منع استلزام التناسخ اذا مفروض  
ان البدن الاول هو المعاد ولو سلم فلا نسلم استحالة انخراق الافلاك  
وما استدلل به عليها عزيز كما بين في مواضعه . ومنه انه لو اكل انسان  
انسانا بحيث صار بعض اجزاء المأكول جزءا للآكل فلا يخلوا ما ان يعاد  
ذلك الجزء فيهما معا وهو محال بالضرورة او في احدهما فقط فلا يكون  
الاخر معاد ابعينه . والاعتراض عليه . ان المعتبر في الاعادة هي الاجزاء  
الاصلية التي يكون هذا الشخص بها هذا الشخص ولا يتفصل عنه ولا يخل  
من اول خلقته الى الموت ابد او لا نسلم ان شيئا واحدا يصير جزءا  
كذلك من شخصين فالاجزاء المأكولة اما اجزاء عارضية لها  
اولا حدها ولا استحالة في ذلك ولو سلم فانما يتم ذلك لو كان المعاد  
هو المبتدأ بعينه ونحن لا نقطع بذلك ولا برهان قطعي عليه بل يجوز ان يكون  
الاعادة بالمثل بحيث لا يمتاز عن الاول عند الحس ويقال هو هو وعلى  
هذا لا يتم الدليل . فان قيل . فينبذ لا يكون المثاب والمعاقب هو



المطيع والعاصي بل شخصين آخرين وهذا باطل عقلا وشرعا . قلنا .  
 المطيع والعاصي والمثاب والمعاقب هي النفس لا غير والبدن مجرد آلة  
 في ذلك وتغاير الآتين لا يوجب تغاير ذي الآلة . ومنه انه لو اعيدت  
 الابد ان لازم كون بعض السعداء في الجنة اعمى وبعضهم اعور وبعضهم اشل  
 وبعضهم اعرج الى غير ذلك مما لا يجوز به العقل ولا الشرع والاعتراض  
 عليه يعلم مما سبق . ومنه انه لو اعيدت الابد ان فاما لا لغرض وهو عبث  
 لا يلبق بالحكمة فامتنع صدوره من الله تعالى واما لغرض اما عائد الى الله  
 تعالى فيكون مستكملا به وهو محال اتفاقا او الى المعاد وهو اما الايلام وهو  
 ايضا باطل بالضرورة والاتفاق او الالذاذ وهو ايضا لا يصلح ان يكون غرضا  
 لان اللذة الجسمانية ليست الا اندفاع الالم او مسيئته فيوجب ان يولم  
 المعاد او لا يكون الذاذ بدفع ذلك الالم عنه وهذا شيء لا يرتضيه عقل  
 فكيف ينصور صدوره عن الحكيم تعالى كيف ولو تركه على عدمه لكان  
 تلك الحالة حاصلة له لانتفاء الالم عنه بالكلية . والاعتراض عليه \* انا نختار  
 انه لا لغرض وشيء من افعاله تعالى ليس معللا بالغرض وما الدليل عليه  
 ولو سلم فلانسلم بطلان الايلام والالذاذ غرضا ليكونا جزاء لما ارتكب العباد  
 باختيارهم من الطاعات والمعاصي وما ذكر من ان اللذة هي اندفاع الالم  
 باطل بل هي كيفية موجودة بشهادة الوجدان كالالم واما انها مسببة عنه  
 فهو مسلم لكن انحصار مسبباته ممنوع وما ذكر من ان هذه الحالة حاصلة  
 في حالة عدم ففي غاية السقوط لانه لو سلم ان اللذة ليست بموجودة فهي



اندفاع الالم لا انتفاؤه على الاطلاق و هل يقول احد من القائلين بان اللذة  
 هي اندفاع الالم بانها حاصلة للمعدوم . ولو سلم انحصارها في اندفاع الالم  
 في الذات الدنوية فلا نسلم ذلك في الاخرية فانه من الجائز ان يكونا  
 متخالفين بالحقيقة ولو ازمها . ومنه انه يلزم منه تولد من غير توليد وهو محال  
 . والاعتراض عليه . اننا لا نسلم الاستحالة كما في آدم عليه السلام وكثير  
 من الحيوانات . ومن الثاني . انه لو ثبت المعاد الجسماني كما تزعمون لزم ان لا نكون  
 الافلاك كرية لانكم تقولون ان ثواب المطيعين في الجنة وان الجنة في السماء  
 اى فوقها واللازم باطل فالملزوم باطل . والاعتراض عليه . اننا لا نسلم اللزوم  
 فان كون الشيء كرياً كان او غيره فوق شيء لا ينافي كون الثاني كرياً ولو سلم  
 فلا نسلم بطلان اللازم لان دليل كرية الافلاك غير تام . ومنه لو ثبت كما زعمتم  
 لزم ابدية الاحتراق مع ابدية الحياة وهذا غير معقول . والاعتراض  
 عليه . انه مجرد استبعاد وهو غير محذور ولا برهان على امتناع هذا واذا  
 جاز بقاء الحياة مع كون صاحبها في النار مدة طويلة كما اشتهر من الحيوان  
 الذي يقال له سمندر فلم لا يجوز دوام الحياة مع دوام الاحتراق ومن  
 اين ثبت ان تأثير الاحتراق في ازالة الحياة اقوى من تأثير النار في الاحتراق  
 . ومنه انه لو ثبت لزم ان يكون تأثير القوة الجسمانية غير متناه لان وصول  
 الثواب والعقاب الدائمين يوجب التحريك الدائم . واللازم باطل فكذا  
 الملزوم . والاعتراض عليه . منع بطلان اللازم فانه كما يجوز عدم تنامي  
 انفعالات القوى الجسمانية كما في تحريك الافلاك عند هم يجوز ايضا عدم



تناهى أفعالها والله أعلم.

❖ خاتمة لتفصيل ما سبق في صدر الكتاب ❖

قد اشرنا هناك الى ان ما ورد نامن المباحثة مع الفلاسفة ليس المقصود من مجموعها الحكم ببطلان مطالبهم . فان بعضها مما يحكم بصحته قطعاً كالمعاد الروحاني وكون اللذة العقلية اقوى واشرف من اللذة الجسدية . وبعضها مما نظنه ظنا يزاحم الجزم كتجرد النفوس الناطقة وبعضها مما نظنه ظنا دون ذلك كمقارنة النفوس للابدان المتعلقة بها في الحدوث . وبعضها مما نرد فيه من غير رجحان لا حد طرف فيه كوجود النفوس المجردة للافلاك . وبعضها مما نجزم بطلانه ولكن لانكفرهم بالقول به كاثبات العلية بين الممكنات بعضها لبعض فان هذا شيء قال به طائفة من الملمين ايضا كالمعتزلة فانهم يقولون بالتوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كالضرب والايلام . وبعضها مما نقطع بطلانه ونكفرهم به كالقول بقدم العالم وكسلب الاخبار عن الله تعالى وكفي علمه تعالى بالجزئيات التي هي افعال العباد فيها وكانكارهم حشر الاجساد وانما غرضنا من ذلك تبين ان العقل ليس مستقلا في ادراك الامور الالهية بمقتضاها وانظاره ليست مما يوثق بها في الاحاطة بها بدون تأييد صاحب الوحي المولود باعلام من الله تعالى ولتختم الكتاب حامدين لله ملهم الصواب . آملين منه جزيل الجزاء ونيل الثواب . مصلين على سيد اوحى بخطاب واوتي بكتاب \* وعلى آله واصحابه خير آل واصحاب \* وعلى اتباعه ماتعاقب الملوأ في الذهاب والاياب . ومسلمين عليه وعليهم تسليما كثيرا كثيرا .



❖ فهرس مضامين هذا الكتاب ❖

م ٢٥٠ ٥	مضمون
٢	خطبة الكتاب
٨	مقدمة تافعة في الوصول الى المرام
١١	ما خالفوا فيه ارباب الشرائع اقسام
١٣	المبحث الاول حدود العالم وقدمه
٦٥	المبحث الثاني ابدية العالم
٧١	المبحث الثالث ان الله تعالى فاعل العالم وصانعه هل هو بطريق الحقيقة ام لا
٨٦	المبحث الرابع اثبات الصانع للعالم
٩٨	المبحث الخامس توحيد الاله جل وعلا اى نفي الكثرة عنه
١٠٦	المبحث السادس اتصاف الله تعالى بالصفات السلبية
١١٤	المبحث السابع انه تعالى هل يجوز ان يكون له تركيب من اجزاء عقلية اولا
١٢٥	المبحث الثامن انه تعالى هل له ماهية غير الوجود ام لا
١٤٤	المبحث التاسع ان الله تعالى ليس بجسم
١٥٢	المبحث العاشر الكلام في حقيقة العالم
١٦٣	المبحث الحادى عشر انه تعالى عالم بغيره من الاشياء
١٧٠	المبحث الثانى عشر انه تعالى يعلم ذاته
١٧٢	المبحث الثالث عشر انه تعالى ليس عالما بالجزئيات المتغيرة
١٧٩	المبحث الرابع عشر انه هل للفلك نفس ناطقة متحركة بالارادة ام لا



مضمون

٢٧٠

- ١٩٨ البحث الخامس عشر في بيان الغرض الاصلى من حركة الفلك الاعظم
- ٢٠٧ البحث السادس عشر في بيان علم نفوس السماوات باحوال الكائنات
- ٢٠٨ بيان سبب اطلاع بعض المغيبات في المنام و بيان اقسام الرؤيا
- ٢١٠ بيان سبب تصرفات الانبياء عليهم الصلوة والسلام في عالم الاجسام
- ٢١٨ البحث السابع عشر في بيان ان ترتب الموجودات بعضها على بعض هل هو لعلاقة عقلية و عليّة حقيقة بينها ام لا
- ٢٢٧ البحث الثامن عشر في بيان ان النفس الانسانية هل هي مجردة ام لا
- ٢٤٨ البحث التاسع عشر في بيان ان النفس الانسانية قديمة او حادثة وانها هل هي باقية بعد موت البدن و اجزائه ام لا
- ٢٥٦ البحث العشرون في بيان حشر الاجساد و رد الارواح الى الابد ان هل هو ممكن و واقع ام لا
- ٢٥٧ المقام الاول في بيان حال اعادة المعلوم
- ٢٦١ المقام الثاني في بيان حال المعاد الجسماني
- ٢٧٠ خاتمة في تفصيل ماسبق في صدر الكتاب















**ALLAMA  
IQBAL LIBRARY**

**UNIVERSITY OF KASHMIR**

**HELP TO KEEP THIS BOOK  
FRESH AND CLEAN**